ELEMENTE DE

BUDISM

John Snelling





„Desigur, religiile aduc mult bine. Ele ne-au înzestrat cu multe dintre darurile civilizației, ca de exemplu cunoașterea, etica și structura socială. Dar ele pot fi, de asemenea, surse ale răului. Bigotismul îngust și intoleranța, războaiele sfinte și vînătorile de vrăjitoare, inchiziția și autodafeurile reprezintă aspecte întunecate ale religiei."

***

Budismul este un giuvaer din tezaurul spiritualității indiene. Lucrarea de față prezintă, într-un mod concis și documentat, doctrina budistă, practica și istoria ei, și, de asemenea, explică:

— Ce este de fapt budismul;

— Cum a evoluat budismul;

— Care sînt diferitele școli budiste;

— Ce ne poate oferi budismul astăzi.

John Snelling

ELEMENTE DE BUDISM



RAO International Publishing Company

RAO International Publishing Company S.A.
P.O. Box 2-124 București, ROMÂNIA

JOHN SNELLING
The Elements of the Buddhism

Traducere din limba engleză
CĂTĂLIN MIHAI GHEORGHE

Coperta
DONE STAN

Ediția I

Tiparul executat de
ELSNERDRUCK
Berlin, Germania

Aprilie 1997

ISBN 973-576-081-9

CUPRINS

Pentru fiica mea, SARAH SPELLING,
cu multă dragoste.

Toate învățăturile lui Buddha au doar acest singur scop — de a ne purta dincolo de spațiul gîndirii.

Maestrul Ch'an Huang—po



PREFAȚĂ

Cele mai multe studii asupra budismului sînt scrise din punctul de vedere al unei anumite școli sau tradiții, în timp ce aici încercăm să schițăm o viziune de ansamblu, concisă, nepărtinitoare, a doctrinei, practicii și istoriei budiste. În cursul acestei încercări ecumenice, urmărim modurile în care anumite învățături și practici s-au schimbat și dezvoltat de-a lungul mileniilor, în contexte diferite. Căci doctrinele și practicile budiste nu sînt separate de viață ; ele sînt dinamice și schimbătoare, ca toate lucrurile vii.

Budismul are două limbi canonice, pali și sanscrita. Pentru a evita confuziile, am folosit termeni sanscriți, am păstrat un număr minim de accente și nu am utilizat semnele diacritice, care nu sînt familiare occidentalilor nelicențiați. De asemenea, în unele cazuri am schimbat grafia cuvintelor, redîndu-le în formă fonetică. Sensurile termenilor tehnici fiind explicate în text, nu am inclus nici un glosar. În notele de subsol sînt oferite indicații mai mult sau mai puțin importante.

Aş dori să mulţumesc următorilor, pentru ajutorul lor amabil : Stephen Batchelor, Martine Batchelor, Ajahn Anando, Richard Hunn, Rob Preece, Roger Wheeler şi Diana St. Ruth.

În sfîrşit, un avertisment pentru cititor. Deoarece budismul are ca obiect ultim inefabilul, tot ceea ce e rostit trebuie privit ca fiind strict provizoriu. Spiritul, evaziv şi anarhic, nu poate fi cu adevărat încorsetat sau fixat. Precum vîntul, el vine şi se duce, după propriile-i reguli misterioase. Prin urmare, trataţi cu uşurinţă tot ce se află în această carte. Dacă vă ajută să vă găsiţi propriul drum, folosiţi-o. Dacă nu, îndepărtaţi-o. Să nu o trataţi niciodată ca pe un substitut pentru înţelepciunea care se naşte în sinele vostru în momentele de calm.

Sharpham, Devon, 1990.



INTRODUCERE

Cu mulți ani în urmă, pe cînd călătoream prin Himalaya nepaleză, îndreptîndu-mă spre muntele Everest, m-am pomenit într-o seară într-un mic sat Sherpa. Neavînd altceva de făcut, am mers să privesc templul budist local, o clădire venerabilă, în stil tibetan, și care părea puțin folosită.

Înăuntru, totul era întunecat, dar treptat, ochii mi s-au obișnuit cu bezna. Atunci, am putut zări o mulțime de imagini fantasmagorice ale unor zeități benigne sau mînioase, dansînd pe pereți, culorile lor, strălucitoare cîndva, fiind acoperite de funinginea maronie a lămpilor de ulei care luminaseră pîlpîitor templul timp de secole.

Strălucirea aurului și aramei mi-a atras atenția. Am pășit de-a curmezișul încăperii, strecurîndu-mă printre pilaștri purpurii și perne străvechi, roase de molii, pînă la un mic altar. Acolo, am găsit un amestec de obiecte votive străvechi. Am început să le cercetez...

Am fost aproape cuprins de sentimentul neliniștitor că eram urmărit. Am privit în spate... Nimic... În lături...

Nimic. În schimb, cînd m-am uitat în sus, am simțit un fior ascuțit, din cauza surprizei. Un imens Buddha aurit ședea, ascuns parțial de o coloană ca un șemineu, în spatele altarului principal, și privea în jos spre mine, cu un zîmbet slab mijind pe buzele acelea colosale, ca și cum era amuzat că nu fusesem de la început conștient de prezența lui. Era un surîs atît de blînd și binevoitor, încît n-am putut decît să-i răspund. De asemenea, părea să-mi spună ceva.

Acest incident trebuie să se fi petrecut acum optsprezece ani. Deși destul de neînsemnat în sine, el a stabilit o legătură importantă. Am fost de atunci profund implicat în budism — cufundîndu-mă în marele mister al surîsului lui Buddha. Această carte mică reprezintă un rezumat a ceea ce am descoperit.

Budismul este un giuvaer din tezaurul spiritualității indiene. El a apărut aproximativ acum două mii cinci sute de ani în cîmpia centrală a fluviului Gange, exact la sud de munții Himalaya, care, în măreția lor de zăpadă, se înalță ca simboluri îndrăznețe ale aspirațiilor spirituale ale umanității. De-a lungul secolelor, budismul a fost transmis multor altor țări și, în timpul acestui proces, el a asimilat multe dintre tradițiile locale, cunoscînd noi și interesante faze de dezvoltare ; dar elementele sale indiene au rămas întotdeauna centrale și fundamentale.

Forma religioasă prevalentă în India acum două mii cinci sute de ani era brahmanismul. O castă privilegiată de preoți media între oamenii de rînd și zei, stăpînind o serie de rituri religioase specializate. Această tradiție —

avînd ca scrieri sacre Vedele — era în general creația arienilor, care au invadat India în timpul primului mileniu înainte de Hristos ; cu toate acestea, ea se baza, de asemenea, pe elemente indigene.

Pe de altă parte, budismul s-a născut dintr-un curent alternativ și mai degrabă diferit ale cărui origini sînt anterioare invaziilor ariene. Este vorba despre o străveche tradiție yoghină, care nu a avut inițial nici o formă de organizare sau cult formal și care accentuează în principal pătrunderea directă de către individ a misterelor ultime ale vieții.

Din timpuri imemoriale, indienii credincioși i-au venerat pe acei căutători spirituali care se retrăgeau singuri în munții nepătrunși și în junglele sălbatice, pentru a descoperi adevărul pentru ei înșiși. A apărut o tehnică spirituală sofisticată, menită să le satisfacă necesitățile : practici yoga și meditații speciale care, atunci cînd sînt aplicate corect și sîrguincios, pot deschide ochiul înțelepciunii și revela Realitatea Fundamentală — cea care e mereu căutată înăuntru, în inima omenească. Săpînd pe ruinele cetăților Mohenjo Daro și Harappa, din valea Indusului, care decăzuseră cu mult înainte ca arienii să traverseze Indusul, arheologii au descoperit imagini foarte vechi ale unor yoghini șezînd cu picioarele încrucișate în poziția lotusului.

Deși inițial nesistematic și anarhic, prin anul 600 î.Hr., unele grupuri de yoghini, care se adunaseră în jurul anumitor maeștri sau shramana, au început să simtă nevoia de a oferi lumii o imagine mai coerentă și mai bine structurată. În acele vremuri, în regiunea Gangelui mijlociu avea loc o

revoluție economică. Noua prosperitate crease orașe și cetăți agitate, populate de clase *nouveaux riches*, care aveau atît răgazul, cît și înclinația pentru cercetarea filozofică și religioasă. Buddha era exact un asemenea maestru și se spune că el și-a atras mulți discipoli din rîndul „tinerilor de familie bună“. Dintre celelalte grupuri shramana existente la început, singurul care supraviețuiește astăzi este Nigrantha sau Jains: acela al adepților lui Mahavira.

Pentru a înțelege budismul, este util să avem o idee clară cu privire la cosmologia în care s-au dezvoltat învățăturile sale.

Cei dintîi budiști acceptau viziunea asupra Universului general admisă în India acelei epoci, deși o modificau întrucîtva. Ideea esențială este că timpul nu e linear, ci ciclic. În consecință, Universul nu ia naștere „din nimic“ într-un anume moment și nici nu va fi complet distrus într-un altul ; el a existat și va exista întotdeauna. Totuși, în timp, el trece prin nesfîrșite cicluri de creație și distrugere, mereu și mereu...

Orice ființă născută în acest Univers ciclic este rezultatul a ceva petrecut înainte ; sau, în termeni budiști, el sau ea este rodul (vipaka) unei cauze precedente sau al unei acțiuni voite (karma). Aceasta e doctrina creației cauzale. În schimb, cînd o ființă moare, el sau ea creează premisele nașterii unei noi făpturi. Prin urmare, nici unul dintre noi nu trăiește vieți separate, individuale, ci fiecare este o verigă într-un nesfîrșit lanț, circular sau în spirală, care se întinde înapoi în trecutul fără început și înainte în viitorul infinit. Acesta nu reprezintă tocmai reîncarnarea, căci nu aceeași



Roata vieții

ființă este cea care trece din trup în trup de-a lungul epocilor. Legătura vitală dintre o existență și cea care îi succede este mai subtilă. Putem spune că nu aceeași făptură se mișcă de-a lungul lanțului, dar și că acestea nu sînt ființe total diferite. Sau, dimpotrivă, că avem de-a face cu o ființă identică și diferită în același timp. Cuvîntul potrivit pentru a descrie acest proces este „renașterea".

Principala problemă a fiecărei făpturi omenești este că viitoarea ei renaștere ar putea să nu aibă loc în formă umană. De fapt, există chiar foarte puține șanse în acest sens. Budismul clasic precizează cinci sau șase domenii, sau „destinații" în care s-ar putea petrece renașterea :

1) cerurile (domeniul divin la care se adaugă unele zone mai rarefiate de deasupra lor) ;

2) domeniul asuras, sau al titanilor care, la fel ca și corespondenții lor eleni, reprezintă vechile forțe războinice ;

3) domeniul ființelor omenești ;

4) al animalelor ;

5) preta, sau al spiritelor flămînde ; și

6) regiunile iadului care, în scrierile budiste, sînt numeroase și extrem de primejdioase[1]. Sistemul este

1 Budiștii occidentali se întreabă adesea dacă aceste regiuni, mai cu seamă regiunile infernale, sînt „reale" sau reprezintă metafore ale unor stări psihologice. În scrierile budiste ele sînt, desigur, descrise ca reale, iar credincioșii din țările budiste tradiționale le privesc ca atare. Totuși, aceasta nu rezolvă problema. Maeștrii spirituali și autorii au recurs adesea la imaginarea unor infernuri înfiorătoare din motive pragmatice, pentru a-i îndepărta pe adepții lor de „rău".

astfel alcătuit, încît doar două destinații sînt plăcute, restul fiind pline de chinuri.

Prin urmare, renașterea este un proces de circulație nesfîrșită, incontrolabilă, printr-o varietate de situații, în general dureroase. A te naște este, deci, după toate aparențele, o veste proastă !

Ce anume menține Samsara, roata existenței ciclice în perpetuă mișcare ? În principal, trishna — setea/pofta/dorința — nu doar în formele ei banale de așteptare a lucrurilor dorite și de evitare a celor nedorite, ci în forme mult mai subtile, precum esențiala dorință subconștientă de a exista. Trishna apare pe un fond de înșelare/ignoranță (avidya), care nu constituie o simplă și o fericită naivitate, ci un fel de orbire voluntară ce refuză să privească în față adevărata realitate a unui Univers aflat într-o perpetuă schimbare și suferință. Furia/ura, dvesha în sanscrită, se alătură lui trishna și avidya, pentru a da naștere Grupului celor Trei, numit adesea Trei Focuri sau Otrăvuri.

Aceasta indică în mod direct care este scopul principal al proiectului budist. El nu constă, precum în religiile occidentale, în descrierea și proslăvirea unui Dumnezeu creator. Deși lui Buddha nu îi plăcea să vorbească despre zei, el nu le-a negat nicicînd existența ; dar în cosmologia sa, pînă și cel mai înalt dintre ei este tot o victimă a sistemului, căci durata privilegiilor lui divine va lua într-o zi sfîrșit, chiar dacă ea se va întinde pe parcursul multor eoni ; și atunci, în mod inevitabil, el va suferi o foarte reală cădere în dizgrație, urmînd a fi reintegrat în sistem.

Scopul esențial al budismului nu este nici asigurarea accesului la un soi de rai etern, după moarte. După cum

am văzut, se credea în existența paradisului : cerurile zeilor și, deasupra acestora, ierarhii de „stări fericite“, (dhyana), tot mai rarefiate, la care se poate ajunge prin disciplina yoghină. Printr-o practică ascetică extrem de riguroasă și prin acumularea meritelor necesare, jainii căutau să obțină accesul la cele mai înalte dintre aceste zone. Dar și acela era strict temporar.

Nu, ceea ce Buddha căuta era o Ieșire — eliberarea finală și totală din lanțul existenței ciclice ; o evadare din Samsara, o dată pentru totdeauna a nu mai fi niciodată supus renașterii și nenorocirilor care o însoțesc. Aceasta este Eliberarea, Moksha, Iluminarea, Nirvana...

Fiecare religie importantă este întemeiată de ceea ce am putea numi un „originar spiritual“, de unul dintre acei indivizi extrem de rari, dăruiți cu îndrăzneala și perspicacitatea de a se aventura în labirintul propriei personalități, și de a înțelege marele mister păstrat cu sfințenie în străfundurile acestuia. O asemenea persoană cunoaște pentru sine adevărul în mod direct, prin contactul nemijlocit cu sursa vie. Apoi el îi poate învăța și pe ceilalți, dar imediat apar probleme. În primul rînd, de obicei, discipolii nu posedă talentul spiritual al maeștrilor lor ; iar în al doilea, există o limită a ceea ce poate fi învățat, căci fiecare individ este unic, este o configurație complet nouă, care trebuie să-și găsească, în ultimă instanță, propria cale către centru.

Legătura nemijlocită cu prezența inspiratoare a unui maestru le poate permite unora să depășească aceste dificultăți. Cît timp o învățătură (sau o revelație) este nouă, există în ea o forță specială. Cu toate acestea, cei mai mulți dintre discipoli vor deveni imitatori, venerîndu-și maestrul și, eventual, ajungînd să fie buni organizatori și misionari, ca-

pabili să păstreze și să difuzeze învățăturile lui, cu rezultate foarte bune, dar privind întotdeauna din punctul de vedere al credinței sau al loialității mai curînd decît din cel al gnozei (al adevăratei cunoașteri).

Moartea maestrului va constitui, inevitabil, o criză de un tip aparte. În acel moment învățăturile lui — dintre care multe, dacă nu majoritatea, erau menite probabil să satisfacă necesitățile unor situații ad-hoc, nicidecum să fie generalizate — vor fi așezate pe un piedestal. Vor fi formalizate și transcrise. Astfel încît, în timp, ele vor deveni mai mult sau mai puțin „osificate“, „fără viață“, precum florile în plexiglas. De asemenca, vor interveni preoții și ierarhizările și aceasta va forma o întreagă structură lumească, atrăgînd mari bogății și putere, ceea ce va duce incvitabil la rivalități, schisme, carierism, dogmatism și așa mai departe.

Aceasta este *religia*, care trebuie separată de ceea ce a precedat-o, de *spirit*.

Desigur, religiile aduc mult bine. Ele ne-au înzestrat cu multe dintre darurile civilizației, ca de exemplu, cunoașterea, etica și structura socială. Dar ele pot fi, de asemenea, surse ale răului. Bigotismul îngust și intoleranța, războaiele sfinte și vînătorile de vrăjitoare, inchiziția și autodafé-ul reprezintă aspecte întunecate ale religiei. În cel mai rău caz, religia se poate opune deschis spiritului (desigur, uzînd de cele mai bune motivații). Istoria este presărată cu exemple ale unor mari mistici, indivizi cu adevărat inspirați de Divinitate care au fost persecutați și chiar omorîți de către structurile religioase.

În cele din urmă, sucombînd laturii sale întunecate, o mare religie poate deveni mai mult sau mai puțin străină

de izvoarele inspirației originale. Dar spiritul nu poate fi complet înrobit. El se va reafirma mereu. Dacă o mare religie nu îi mai oferă seva, el se va îndrepta în altă direcție...

Ar fi naiv și necinstit să pretind că budismul, așa cum a fost dezvoltat de alți bărbați și femei după moartea lui Buddha, nu a căzut în unele dintre aceste capcane clasice amintite mai sus. Totuși, Buddha însuși era deosebit de preocupat nu să ofere formule dogmatice, ci să îi ajute pe oameni să înțeleagă adevărul și să descopere pentru ei înșiși Eliberarea. De aceea un anume spirit liberal de cercetare nestingherită reprezintă elementul fundamental al învățăturilor lui. Acest spirit este exprimat deschis în *Kalama Sutta*, care descrie vizita pe care Buddha a făcut-o clanului Kalama ce locuia în împrejurimile cetății Kesaputta. După formalitățile uzuale, cei din tribul Kalama i-au spus :

> „Au venit în Kesaputta unii oameni și unii preoți brahmani și au predicat. Cît despre predicile altora, ei le-au luat în rîs. Apoi au venit alții și au făcut la fel. Așa încît, ori de cîte ori îi ascultăm pe sfinți sau pe preoți, sîntem plini de îndoială și șovăim în nesiguranță, neștiind cine grăiește adevărul și cine minte."

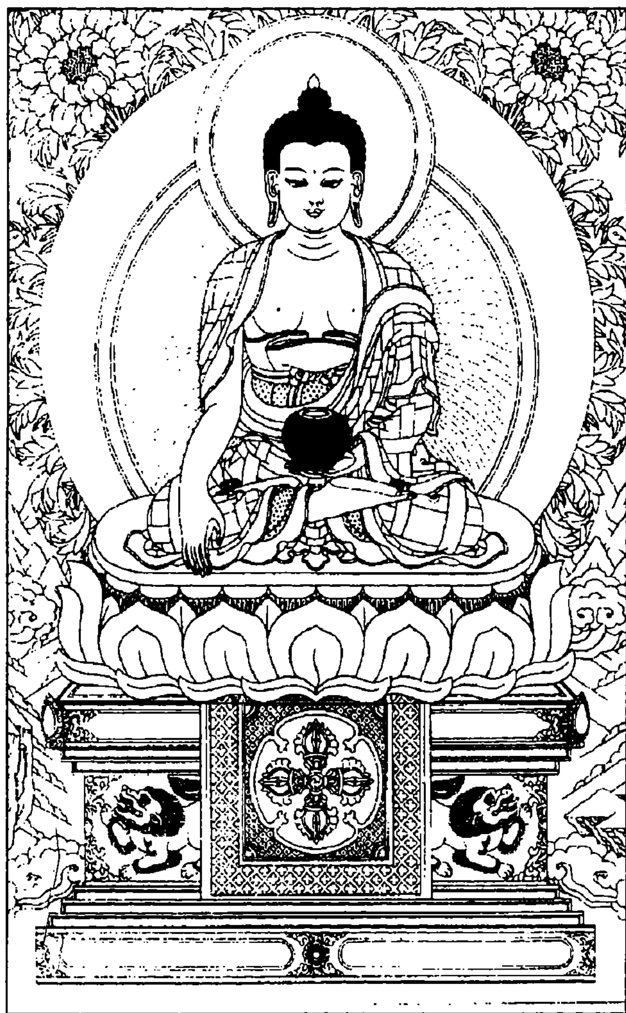
Buddha a răspuns limpede :

> „Da, voi, cei din Kalama, aveți dreptate să vă îndoiți și să șovăiți în nesiguranță. Dar nu vă lăsați înșelați de povești, de zvonuri sau de ceea ce se spune, folosindu-se autoritatea învățăturilor voastre tradiționale. Nu vă lăsați înșelați de cei care pomenesc adesea scripturile,

> nici de logică sau raționamente; nici de reflecția asupra unei simple păreri sau teorii, sau de respectul orbesc față de un sfînt ori un preot. *Doar atunci cînd știți voi înșivă*: acestea sînt învățăturile bune, care nu vă fac nici un rău, care sînt acceptate de înțelepți și care, puse în practică, aduc profituri și fericire — abia atunci, voi, din Kalama, le puteți primi și vă puteți bucura de ele..."

Cuvintele esențiale sînt aici: *doar atunci cînd știți voi înșivă*... Desigur că Buddha nu încerca să ofere celor din Kalama doar o altă religie sau ideologie, oricît de nobilă ar fi fost ea. Nu încerca să îi determine să i se alăture. Și nici nu le oferea un set de reguli fixe și dogme, căci acceptarea orbească a unor astfel de lucruri conduce prea ușor la un fundamentalism îngust. El le indica ceva din ei înșiși: un etern nucleu interior de înțelepciune. Iar acelei înțelepciuni se asociază invariabil o compasiune caldă și blîndă față de ceilalți care sînt prinși în plasa suferințelor.

Toate consolările unei religii sînt oferite de budism celor care au nevoie de ele. Poți opta să fii credincios sau nu, să fii devotat cu pioșenie sau nu. Dar principala chemare este adresată întotdeauna individului, pentru ca acesta să urmeze exemplul lui Buddha și să trezească într-un mod personal în el (sau ea, se înțelege) conștiința Adevărului. Iată ce face ca budismul să fie atît de important și iată de ce el atrage atîția adepți în Occidentul de astăzi. Noi, vesticii, am avut destule religii organizate, împreună cu efectele și rezultatele lor. Acum ne trebuie mai mult spirit, mai multă cunoaștere directă; avem nevoie să bem din apa vie. Sîntem, într-adevăr, teribil de însetați.



Buddha Sakyamuni



1. BUDDHA SAKYAMUNI

În ciuda numeroaselor transformări suferite de tradiția religioasă care îi poartă numele, figura istorică a lui Buddha rămîne fundamentală. El este geniul întemeietor, eroul, deschizătorul de drumuri ; căutătorul spiritual arhetipal, care urmărește dificila și descurajanta încercare de eliberare pînă la capăt. Un fel de Parsifal oriental (dar, desigur, fără lance sau sabie).

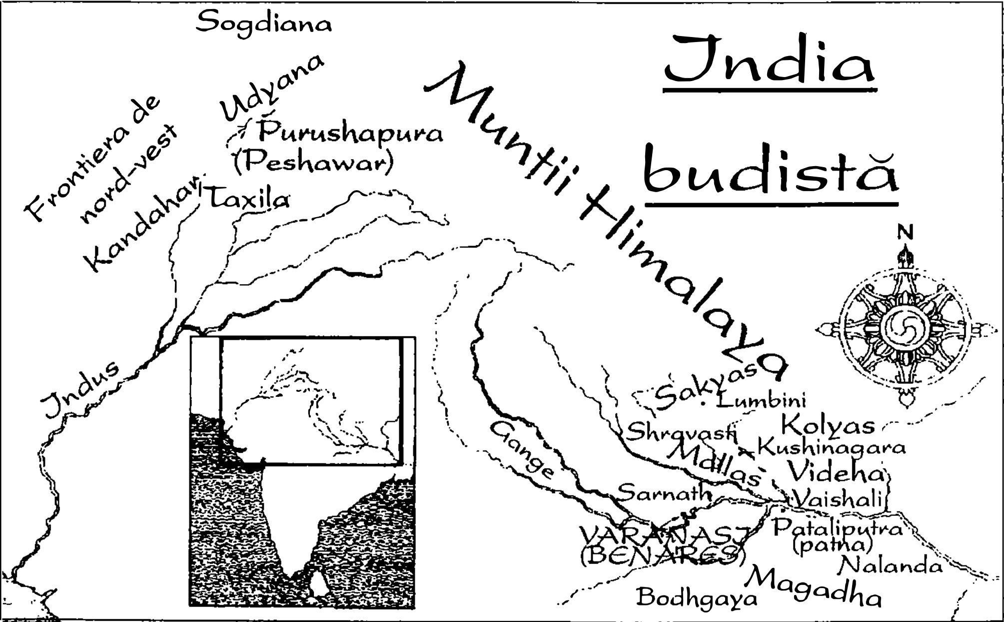
Și totuși, figura lui Buddha rămîne umbrită, deși hagiografia budistă a sporit povestea vieții sale și a înfrumusețat-o cu o complexitate barocă de detalii miraculoase și minunate. Se pare că s-a născut prin 566 î.Hr. într-o familie conducătoare a uneia dintre micile republici tribale care apăruseră în nordul Indiei. Domeniile poporului său, Sakya, se situează chiar la poalele Himalayei, o parte aflîndu-se în zona nepaleză de azi. În consecință, el

este uneori numit Sakyamuni, „înțeleptul celor din Sakya" ; numele lui a fost Siddhartha Gautama.

Primii ani

Legenda spune că, la scurt timp după nașterea lui Siddhartha, acesta a fost cercetat de Asita, un sfînt cu puteri supranaturale. Asita a prezis că Buddha va deveni ori un mare conducător al lumii, ori un mare maestru religios. Aceasta l-a dezamăgit pe tatăl copilului, Shuddhodana, care voia să-l vadă urmîndu-i pașii. Gîndindu-se că doar viața grea l-ar putea transforma pe tînărul Siddhartha într-un spirit religios, Shuddhodana i-a creat fiului său un mediu ermetic de plăcere și lux. Prin urmare, băiatul a crescut știind foarte puține cu privire la realitățile vieții, deși, după toate relatările, el era din belșug înzestrat cu talente și calități, fiind totodată și foarte mărinimos.

În timp, Siddhartha a devenit un fel de erou de poveste și s-a căsătorit cu o femeie frumoasă numită Yashodhara. Totuși, cam pe la vremea nașterii unicului său fiu, Rahula, el a început să fie mînat de curiozitatea de a afla care erau condițiile vieții de afară. Era, probabil, tot mai puțin satisfăcut de fericirea simplă a existenței în palatul-închisoare, construit din marmură, cu grădini frumoase și lacuri ; plictisit de curtezane, dansatori și muzicieni, gata mereu să îl distreze ; sătul să lenevească în mătăsuri fine și să aibă la masă cele mai delicioase bunătăți.


India
budistă
Munţii Himalaya
N
Sogdiana
Udyana
Purushapura
(Peshawar)
Frontiera de
nord-vest
Kandahar
Taxila
Indus
Gange
Sakyas
Lumbini
Kolyas
Shravasti
Kushinagara
Mallas
Videha
Sarnath
Vaishali
VARANASI
(BENARES)
Pataliputra
(patna)
Nalanda
Magadha
Bodhgaya

Shuddhodana a aranjat ca Siddhartha să fie dus în sat, ordonînd însă mai întîi ca toți cei care sufereau de vreo invaliditate să fie ascunși, pentru a nu tulbura natura sensibilă a prințului. Totuși, aranjamentele au dat greș, căci în primele trei vizite făcute de Siddhartha în sat, el a văzut lucruri care au avut un puternic efect traumatic asupra conștiinței lui prea atent protejate. Pe scurt, el a fost rapid inițiat în realitatea suferinței, în trei dintre formele ei cele mai dureroase: bătrînețea, boala și moartea. Înțelegînd, aparent pentru prima dată, că și el va trebui să fie într-o zi supus aceluiași destin, s-a întunecat imediat și a devenit retras. Chiar și în palatele sale — *mai ales* în palatele sale — viața nu mai era de folos.

Apoi, într-o a patra călătorie în sat, Siddhartha a întîlnit un sadhu, un om sfînt: unul dintre acei asceți zdrențăroși, avînd poate o barbă lungă și un păr încîlcit, care colinda încă străzile fierbinți și prăfuite ale Indiei, fără bani sau alte averi, depinzînd de bunătatea altora pentru a se întreține. Totuși, acest cerșetor fără locuință avea un anume aer de calm și o noblețe a ținutei, care i-a sugerat lui Siddhartha că se împăcase cu bătrînețea, boala și moartea.

Astfel, a ajuns la un punct de criză. Rezultatul a fost că Siddhhartha și-a părăsit palatele. A renunțat la bogăție și privilegii. Și-a tăiat chiar și frumoasele plete negre precum cărbunele, schimbîndu-și veșmintele fine de mătase cu acelea zdrențuite ale unui sfînt. Apoi a rătăcit și el prin lume, singur și fără mijloace de trai, pentru a găsi un răspuns la problema suferinței, ceea ce însemna descoperirea unei căi către eliberarea din cercurile dureroase ale existenței ciclice. Avea atunci douăzeci și nouă de ani.

Cercetarea spirituală

Siddhartha a petrecut următorii cinci ani (536-532) într-o intensă căutare spirituală. În adăposturi din junglă, el a studiat mai întîi la picioarele lui Alara Kalama, unul dintre cei mai însemnați maeștri yoghini ai epocii. Alara l-a învățat metodele meditației profunde care conduceau la o dhyana (stare de transă) foarte înaltă și subtilă. Elev model, Siddhartha s-a dedicat din toată inima exercițiului și a reușit. Încîntat, Alara s-a oferit să îl promoveze la statutul de profesor coleg, dar Siddhartha a refuzat. Această învățătură, și-a spus el, nu va conduce la o totală eliberare de suferință, ci doar la o ședere prelungită în Domeniul Nimicului. Așa că s-a dus la Udraka Ramaputra, alt important profesor de yoga și, cu aceeași dăruire, i-a ascultat și aplicat învățăturile, doar pentru a ajunge la aceeași concluzie ca și mai înainte, cu diferența că, de data aceasta, rezultatul ar fi fost o rămînere într-un domeniu care nu e nici al Percepției, nici al Non-Percepției.

În acest moment, Siddhartha a înțeles două lucruri esențiale. Mai întîi, el a descoperit că meditația concentrării (practica shamatha, descrisă mai amănunțit în capitolul 7) nu aduce eliberarea totală ; e nevoie de altceva. Iar în al doilea rînd, a înțeles că apare inevitabil un punct în care profesorii nu ne mai pot învăța nimic. Atunci, oricît de dureroasă ar fi despărțirea, sîntem obligați să ne îndepărtăm, nemaiîncercînd să aflăm izvoarele externe ale înțelepciunii, ci căutînd în propriul nostru suflet acea adevărată sursă.

Astfel că Siddhartha l-a părăsit pe Udraka Ramaputra și a încercat să își găsească propriul drum. A experimentat

mai întîi unele practici ascetice extreme ; trăind în cimitire, dormind pe paturi de spini, pîrjolindu-se în arşiţa amiezii şi îngheţînd sub razele lunii noaptea, el s-a înfometat şi şi-a pedepsit trupul ca astfel să distrugă toate dorinţele. Din nou, a acţionat din toată inima, astfel încît a atras în jurul lui un cerc de cinci yoghini care îl admirau. A fost şi la un pas de moarte. Atunci, în al unsprezecelea ceas, obosit de moarte şi fără vlagă, a priceput că tot nu descoperise ceea ce căuta şi că urma probabil să moară, dacă ar fi continuat. A abandonat deci această austeritate şi a luat puţină mîncare, greşeală care i-a dezgustat atît de mult pe cei cinci yoghini, încît aceştia au declarat că „Siddhartha a apucat calea vieţii uşoare" şi l-au părăsit imediat.

Iluminarea

Complet singur acum şi aflîndu-se într-o situaţie *disperată*, Siddhartha s-a aşezat pe o pernă de iarbă kusha, sub un smochin indian — copacul Bo sau Bodhi — într-un loc numit Bodhgaya, aflat în statul Bihar din India modernă. Era hotărît să stea în acel „loc nemişcat" pînă cînd avea să găsească un răspuns problemei lui... sau să moară.

Căutarea spirituală a lui Siddhartha a atins apogeul în acea noapte de mai cu lună plină, sub arborele Bodhi. Cu mulţi ani înainte, pe cînd era copil, fusese lăsat sub un copac, în timpul Serbării Aratului, pe care cei din tribul Sakya o celebrau în fiecare primăvară ; închisese ochii şi alunecase firesc într-o stare de meditaţie interioară. Repetă acum acel procedeu, începînd o adîncă explorare a propriului eu. Multe elemente refulate sau subconştiente trebuie să fi „apărut la suprafaţă", cum spun cercetătorii de azi :

spaime întunecate, fantezii erotice, impulsuri de slăbiciune, fragmente de amintiri... dar nu s-a lăsat distras de ele. Ci, urmărind cu atenție filmul său mintal, el a fost capabil să-i anihileze puterea ispititoare, iar conținutul lui s-a estompat.

Rămînînd concentrat, mintea i-a devenit calmă și strălucitoare, ca o oglindă, așa încît a putut să privească înăuntru, spre mecanismele de bază care creează și întrețin Samsara. Și-a retrăit nenumăratele existențe anterioare, din diferitele epoci ale lumii — epoci de expansiune sau neagră suferință. Apoi, îndreptîndu-și atenția spre alții, a văzut cum aceștia treceau prin ciclurile nașterii și ale morții și că felul în care ei evoluau era determinat de calitatea morală a actelor lor (karma). A meditat asupra felului în care pot fi înlăturate „pîngăririle“ (pofte senzuale, ignoranță și așa mai departe) care produc suferința și, văzînd că acest lucru este, într-adevăr, posibil, s-a eliberat el însuși. În fine, a urmărit cele douăsprezece legături ale lanțului Producerii Dependente care, într-adevăr, descriu modul în care nașterea conduce inevitabil, prin mijlocirea unor stadii previzibile, la moarte care, la rîndul său, este preludiul unei alte nașteri — ce nu va face decît să întoarcă Roata Vieții într-o altă mișcare circulară, dacă procesul nu e oprit.

Siddhartha trebuie să fi înțeles, de asemenea, că el însuși era antrenat în acest proces orb, mecanic. Dacă mecanismele propriei făpturi puteau să-și urmeze drumul, noțiunea unei ființe sau persoane individuale, separate, trebuia să apară în mod inevitabil — în cazul lui, Siddhartha Gautama — o persoană cu nume, trecut, rol social, amintiri, relații și așa mai departe. Dar aceasta era în întregime o construcție fictivă. În profunzime, în adevărata sa natură, realitatea era foarte diferită. El nu era pur și simplu

Siddhartha Gautama, ci ceva mult mai minunat decît atît. Adevăratul său eu era, de fapt, deschis, imens, necondiționat.

Înțelegînd toate acestea, o imensă piatră i s-a luat de pe suflet. Era, în sfîrșit, liber. Căci persoana Siddhartha Gautama era prizonieră a spiralei Roții Vieții, condamnată la cicluri de suferință. Adevăratul său eu se afla mai presus de dualitățile durerii și plăcerii, spațiului și timpului, vieții și morții. Aceasta era Nirvana.

Cînd, spre răsărit, Siddhartha a privit în sus, el a văzut cu alți ochi Luceafărul de dimineață ce se ridica pe cer — nu cu ochii lui Siddhartha Gautama, ci cu aceia ai lui *Buddha* : „Cel treaz“, „Cel care știe“.

Acesta n-a fost doar un eveniment cu semnificație personală sau rasială ci, în conformitate cu hagiografia budistă, de proporții cosmice. Relatări dintre cele mai bogate în elemente mitologice descriu cum ființele din ceruri și infernuri, care priveau, de parcă s-ar fi aflat în tribune, staluri sau săli de teatru, la evenimentele trecătoare ce se întîmplau în centrul scenei lumii, au izbucnit în aplauze frenetice. Căci Dharma, Calea Eliberării, care fusese pierdută atîția eoni, fusese redescoperită. Se încheiase o imensă epocă întunecată. În lume apăruseră o nouă speranță și lumină. Și alții puteau deveni iluminați ; unii, pratyeka-buddha, păstrează pentru ei înșiși înțelepciunea ; dar rolul specific al așa-numiților buddha, a căror ramură apostolică poate fi urmărită, cu multe întreruperi, în cețurile trecutului imemorial, este de a redescoperi și proclama Dharma. Siddhartha Gautama este Buddha epocii noastre.

O vreme, Buddha a continuat să stea sub copacul Bo, bucurîndu-se de fericirea supremă a iluminării sale. S-a gîndit să predice, dar, inițial, nu a sperat că mesajul lui va

fi primit cum se cuvine. Oamenii din lume erau, la urma urmelor, foarte puternic prinși de ideea că ei erau persoane și, în consecință, își petreceau cea mai mare parte a timpului veghind asupra intereselor individuale, susținîndu-și propriile ambiții, alinîndu-și durerile personale și încercînd să își rezolve problemele lor. Vor fi ei interesați să afle că, în profunzime, nu erau nicidecum persoane : că exista alt mod, mai vast, de existență, lipsit de suferință care însoțește întotdeauna personalizarea ? Buddha a hotărît că nu. Dar, în acel moment, i-a venit ideea că s-ar putea să existe oameni „care au doar puțin praf în ochi" și care ar putea fi eliberați, dacă ar fi abordați în mod potrivit.

Cariera de învățător

Astfel a început o perioadă de patruzeci și cinci de ani de predici (531-486), în timpul căreia Buddha a hoinărit prin orașe, sate și cetăți din cîmpiile meridionale ale Gangelui, mai cu seamă în regatele străvechi Magadha și Kosala. De la început, se pare că el ar fi avut un fel de nimb care provoca o reacție profundă la cei care îl întîlneau. Era, de asemenea, un învățător deosebit de înzestrat și, deși nu s-a angajat niciodată ca rival al altor maeștri religioși sau al preoțimii brahmane, există toate indicațiile că era preocupat ca mesajul său să fie răspîndit. Dorea ca învățăturile sale să fie exprimate în dialectele locale, pentru a fi pe deplin accesibile oamenilor de rînd. Reiese clar că un mare număr de oameni din toate clasele și de toate condițiile au devenit iluminați de învățăturile lui.

Există multe povești în legătură cu faza aceasta a vieții lui Buddha, dar cea a lui Kisagotami este un exemplu, la

fel de bun ca oricare altul, în ce privește abilitatea de învățător a lui Buddha.

Kisagotami era o văduvă sărmană care îndurase multe necazuri în viață. Apoi ultima răsucire a cuțitului a fost moartea unicului ei copil care era tot ce avea pe lume. Era neconsolată și nu voia să permită ca trupul să fie incinerat. Disperați, unii dintre consăteni i-au sugerat să îl viziteze pe Buddha. Ea a ajuns înaintea lui, strîngînd încă în brațe cadavrul copilului.

— Dă-mi un leac care să-mi vindece copilul, l-a implorat ea.

Buddha a înțeles de îndată că femeia nu putea accepta adevărul, așa că s-a gîndit o clipă. Apoi i-a spus :

— Da, te pot ajuta. Du-te și adu-mi trei semințe de muștar. Dar trebuie să le iei dintr-o casă în care moartea nu a intrat niciodată.

Kisagotami a pornit, cu speranța reînnoită în inimă. Dar, mergînd din ușă în ușă, ea a auzit, una după alta, nenumărate povești ale unor pierderi care îți frîngeau inima. În acea seară, cînd a revenit la Buddha, ea aflase că pierderea nu era doar tragedia ei, ci o trăsătură a condiției umane — și acceptase acest fapt. Îndurerată, ea a pus jos trupul copilului său mort și i s-a închinat lui Buddha.

Învățăturile lui Buddha nu sînt doar pentru contemplația intelectuală ; ele implică practica : două lucruri care se fac și care cer disciplină și exercițiu. Deși mulți dintre discipolii săi inițiali erau mireni, existau și oameni care doreau să renunțe la viața în lume și în familie, pentru a-și dedica în întregime timpul și energia Dharmei. Astfel, a apărut Sangha — comunitatea călugărilor budiști în care au fost admise mai tîrziu și călugărițele. Inițial, cei din Sangha

trăiau extrem de simplu, ca cerșetori fără locuință, îmbrăcîndu-se în zdrențe, hrănindu-se doar din pomană și căutînd adăpost în peșteri și sub rădăcinile copacilor. Mai tîrziu, totuși, mulțumită dărniciei mirenilor bogați — Buddha a numărat, printre adepții lui, regi, aristocrați și negustori bogați — ei au obținut locuințe mai comode și permanente în timpul anotimpului musonic (ploios). Acestea au fost începuturile mănăstirilor budiste (vihare).

Mesajul lui Buddha era atît de pur și de puternic, încît, la început, cei din Sangha nu au avut nevoie de nici o regulă care să le conducă existența. Totuși, încet-încet, din cauza anumitor „alunecări", a fost creat un cod de legi — Pratimoksha — pentru călugări și călugărițe ; de asemenea, unele principii de guvernare care erau foarte democratice. Se pare că Buddha nu a încercat niciodată să se erijeze în figură de autoritate sau să își reducă discipolii la statutul de adepți fanatici. Cu toate acestea, în Sangha au apărut disensiuni interne și, o dată, Buddha s-a retras, dezgustat de bufoneriile arțăgoase ale unora dintre călugării lui. Totuși, singura schismă serioasă a fost provocată de vărul lui, Devadatta, care, în mod firesc, are o faimă proastă în toate scrierile budiste. După toate relatările, Devadatta era un maniac al disciplinei. El voia să înăsprească regulile — introducînd de exemplu vegetarianismul strict. Plănuia, de asemenea, să ia locul lui Buddha și, atunci cînd nu a reușit să obțină succesiunea, a atentat de cîteva ori la viața Maestrului. Toate încercările au eșuat, iar Devadatta a obținut ceea ce merita, deși cunoaștem din

numeroase relatări istorice că adepții lui erau încă activi în India la multe secole după moartea lui Buddha.

Cel de pe urmă an

Există relatări relativ detaliate despre ultimul an al vieții lui Buddha. Ca de obicei, el rătăcea din loc în loc, oferind învățături înțelepte și pline de dragoste. A murit cam prin 486 î.Hr., cînd avea aproximativ optzeci de ani și cînd nu se putea socoti norocos pentru că, spre deosebire de alți mari inovatori spirituali, trăise atît de mult. Cauza morții a fost otrăvirea cu niște alimente care mai întîi l-au îmbolnăvit, făcîndu-l să sîngereze și să sufere — ceea ce el a îndurat cu acel curaj care îl caracteriza. Discipolii lui, atît călugări cît și mireni, s-au adunat în jurul locului unde a fost în cele din urmă așezat, într-un crîng de arbori sala din Kushinagara, nu departe de locul nașterii, Lumbini. Oameni fiind, ei erau, firește, extrem de îndurerați. Ultimele sale cuvinte adresate lor au constituit o încapsulare concisă a întregii sale învățături :

Pieritoare sînt toate lucrurile vii. Străduiți-vă conștient...

Apoi a trecut în Parinirvana, o stare inefabilă, aflată complet dincolo de înțelegerea mintală sau descrierea verbală obișnuite.

Și acesta a fost un eveniment cu o semnificație cosmică. În toate cele șase Direcții a fost simțită și exprimată o mare durere, căci un buddha, un individ pe deplin iluminat, care redescoperă și proclamă Dharma, după ce aceasta a fost pierdută o atît de lungă și întunecată perioadă, apare în lume doar foarte, foarte rar.



2. BUDISMUL INDIAN

Timp de secole, budismul nu a fost în India o prezență religioasă semnificativă. Dar el a înflorit în peninsulă la mai mult de o mie de ani după moartea geniului care i-a dat naștere. În această perioadă, el a suferit multe modificări importante. Privind înapoi, putem urmări apariția a trei tradiții majore sau a unor noi „întoarceri ale roții Dharmei", fiecare cu propriile-i școli și secte componente :

1. Budismul fundamental, numit peiorativ, de către școlile ulterioare, Hinayana sau „Micul Vehicul", ale cărui forme, învățături și practici sînt probabil cele mai apropiate de cele ale personajului istoric Buddha.

2. Mahayana sau „Marele Vehicul", care a deschis creator un nou arsenal de moduri de abordare a marelui proiect al Iluminării :

3. Vajrayana sau „Vehiculul de Diamant", calea tantrică ce a revitalizat budismul, introducînd tehnici yoghine și

magico-rituale speciale, pentru a asigura împlinirea Iluminării.

Budismul fundamental

Buddha a fost un învățător-maestru spiritual dinamic, care a oferit învățături în conformitate cu cerințele situațiilor specifice. Deși, în virtutea cunoștințelor sale, el avea o anumită autoritate naturală care, aparent, era extrem de evidentă (după unele relatări, el avea un nimb auriu), Buddha nu a încercat niciodată să se afirme drept figură conducătoare, nici nu și-a numit un succesor. Evident, el dorea să le inculce adepților săi încrederea în sine și să evite toate capcanele care se ascund în autoritate și putere. A indicat numai că, după moartea lui, în caz de nevoie, urmașii se puteau călăuzi după Dharma, după învățăturile sale.

Totuși, la scurt timp după moartea și incinerarea lui Buddha, călugării și călugărițele s-au adunat, din zonele îndepărtate unde rătăciseră, și au ținut un mare consiliu — primul dintr-o serie — în care învățăturile lui au fost repetate oral. O „versiune autorizată" a fost în cele din urmă stabilită, dar nu fără unele greutăți. Ea a fost apoi încredințată memoriei de către specialiști și transmisă pe cale orală timp de peste patru sute de ani. O versiune scrisă nu a fost redactată decît în secolul întîi în Sri Lanka. Acest imens volum de scrieri se numește Canonul pali, după limba folosită — pali — una dintre străvechile limbi moarte din India. Un alt nume este Tripitaka (în pali tipitaka)

sau „Trei Coșuri", datorită împărțirii sale în trei secțiuni distincte.

1. Vinaya Pitaka sau Coșul disciplinei, care cuprinde codul regulilor după care călugării și călugărițele trebuie să trăiască, precum și alte materiale.

2. Sutra Pitaka sau Coșul învățăturilor : colecția discursurilor lungi, mijlocii și scurte ale lui Buddha și a altor discursuri instructive.

3. Abhidharma Pitaka sau Coșul învățăturilor superioare. Compilatorii Abhidharmei au extras și sistematizat ideile filozofice fundamentale, implicite în învățăturile lui Buddha.

Într-un fel, toate acestea repetă un model cunoscut. Un mare maestru spiritual apare, își dăruiește înțelepciunea adepților lui într-o manieră ad-hoc, apoi urmează drumul firesc al celor muritoare. El poate chiar să declare, precum marele înțelept modern J. Krishnamurti, că „nu există nici o învățătură" și că „adevărul este un teren virgin". Totuși, întotdeauna pare să existe un imbold de a prinde și a fixa litera afirmațiilor sale. Poate spiritul lor, care, la urma urmei, este inima materiei, fi prins? Iar dacă există o mai mare încredere în literă decît în spirit, nu apare pericolul fundamentalismului : de a aplica, în situațiile de viață, nu înțelepciunea inimii, ci precedente vetuste, păstrate cu venerație în scrierile sfinte ?

Și în cazul Canonului pali trebuie luate în considerare aceste probleme. În mod cert, învățăturile inițiale ale lui Buddha nu au fost transmise în pali sau în sanscrită, limba înaltei preoțimi din India antică, ci în vreo altă limbă

populară, probabil magadhi, limba regatului Magadha. Ele au fost apoi răspîndite de adepții lui, în timpul activităților misionare, în alte părți ale Indiei, într-o multitudine de alte dialecte. În plus, nu toți cei prezenți la consiliu au fost de acord cu ceea ce au auzit ; ei și-au păstrat propriile versiuni. Și, mai mult, în timpul celor patru sute de ani de oralitate, trebuie să fi existat un spațiu întins pentru schimbări minore : adăugiri și înlăturări — desigur, făcute cu cele mai bune intenții.

Așa că, deși poate fi tentant să socotim unele părți din Canonul pali ca reprezentînd Buddhavacama — Cuvîntul lui Buddha — ar fi cam neinspirat, precum și contrar spiritului nefundamentalist al budismului, să procedăm astfel. Cea mai înțeleaptă atitudine ar fi, poate, să citim și să studiem scripturile cu spiritul deschis, apreciativ și critic, urmărind nu atît să fixăm o înțelegere literală în mintea cuiva, cît să ne pătrundem de spiritul lor latent.

O altă dovadă istorică de după moartea lui Buddha a constituit-o faptul că Sangha însăși a fost inevitabil supusă încordărilor interne. Existaseră unele disensiuni și în timpul vieții lui Buddha, cea mai notabilă fiind „afacerea Devadatta" ; dar, o dată ce personalitatea unificatoare și conciliantă a lui Sakyamuni a dispărut, dificultățile cu privire la reguli și la interpretarea învățăturilor au devenit mai numeroase și mai greu de împăcat. Exista, de asemenea, o agitație stîrnită de dominația elitei călugărilor bătrîni (arhat), despre care se credea că au ajuns în Nirvana și care dominau efectiv în perioada timpurie a Sanghei ; și, de asemenea, afirmarea drepturilor spirituale ale practi-

canților mai puțin înflăcărați printre care se aflau și mirenii.

Rezultatul în timp al tuturor acestora l-a reprezentat fragmentarea în așa numitele Optsprezece Școli (care erau, de fapt, mai numeroase), incluzînd principalele școli filozofice, precum Sarvastivada („Toate-Lucrurile-Există“), ai cărei filozofi avansează un fel de teorie atomistă, clasificînd blocurile ultime ale realității (dharma) care, credeau ei, aveau un anume tip de existență reală.

În general, povestea acestei perioade timpurii a fost mai ales una a succesului, iar aceasta se datora în parte faptului că budismul păstra încă, fără nici un dubiu, o mare parte a energiei sale inițiale și a vitalității, în ciuda tentativelor de a-l organiza într-o religie. El se bucura, de asemenea, de patronajul unor conducători puternici — în special împăratul Ashoka (secolul al treilea î.Hr.), care a suferit o convertire dramatică după ce fusese martor al măcelului cauzat de una dintre campaniile sale. Aceasta l-a transformat dintr-un monarh convențional, războinic, într-un om pașnic, iluminat, preocupat nu de sporirea și îmbogățirea imperiului său indian, ci de cultivarea calităților morale ale poporului său. Totuși, nu este clar dacă Ashoka a îmbrățișat propriu-zis budismul sau doar l-a prețuit foarte mult.

Mahayana

Buddha însuși a prevăzut că învățăturile sale își vor pierde cu timpul vitalitatea și forța. Totuși, lăsînd cu abili-

tate lucrurile flexibile și deschise, el a permis unor noi valuri de creativitate și dezvoltare să revitalizeze periodic tradiția pe care o crease. Primul dintre acestea a fost așa-numitul Mahayana — Marele Vehicul.

Ce este Mahayana ? Nu este ușor de răspuns la această întrebare. Cuvîntul este, de fapt, un fel de compus prin contaminare, care cuprinde o întreagă serie de transferuri și modificări ce au început să își facă apariția printre credincioșii budiști la cîteva sute de ani după moartea lui Buddha. Acestea erau în mod hotărît *budiste*, în sensul că cei ce le promovau se închinau în principal lui Buddha și aderau la învățăturile lui fundamentale, precum și la idealul Iluminării. Dar ei reprezentau, de asemenea, înflorirea potențialurilor ascunse care zăcuseră pînă atunci latent în tradiție. Se poate ca acestea să fi fost inițiate într-un singur loc, dar este la fel de posibil ca ele să fi apărut simultan în locuri diferite, în epoci mai mult sau mai puțin apropiate. Diverse influențe budiste, poate chiar occidentale, trebuie că au încurajat apariția lor.

Peste secole, aceste modificări au început a fi asociate cu o anumită mișcare, ai cărei membri se considerau în mod conștient „mahayaniști", prin opoziție cu precursorii lor pe care, mai degrabă disprețuitor, îi numeau „hainayaniști". Totuși, în calitate de budiști buni și toleranți, adepții ambelor tradiții trebuie să fi înțeles că ceva mai presus de diferențele dintre ei îi unea. Astfel, deși se poate să fi existat anumite fricțiuni și rupturi, coexistența era posibilă. Știm, de exemplu, din povestirile călătorilor că, pînă în secolul al optulea, atît mahayaniștii, cît și hinayaniștii locuiau ca vecini în aceleași mănăstiri din India.

Din punct de vedere doctrinar, mahayaniştii înlocuiesc idealul spiritual al „celui nobil" (arhat), care a dobîndit Iluminarea, cu cel al lui bodhisattva. Viziunea ortodoxă a mahayaniştilor este că arhat-ul a dobîndit salvarea Nirvanei doar pentru sine, a atins deci un ideal mai mărunt şi, se înţelege, egoist. Prin contrast, bodhisattva are o motivaţie altruistă. El caută Nirvana nu pentru el însuşi, ci pentru a-i ajuta pe alţii. Din acest punct de vedere, el seamănă foarte mult cu un buddha — şi, într-adevăr, în Mahayana conceptele de buddha şi boddhisattva par să se suprapună.

Diferitele trepte (bhumi) pe Calea Bodhisattva sînt amănunţit descrise în Mahayana şi, de asemenea, virtuţile perfecte corespunzătoare acestora (paramita). Facultatea „upaya" sau „îndemînarea în ce priveşte mijloacele" este şi ea puternic accentuată căci, chiar şi un bodhisattva, din belşug dăruit cu compasiune, ar fi neputincios dacă i-ar lipsi talentul de a imagina moduri eficace pentru a transpune în practică bunăvoinţa sa. Dar cea mai importantă virtute Mahayana este compasiunea (karuna) : o preocupare caldă, plină de dragoste pentru ceilalţi, animată de dorinţa profundă de a le uşura suferinţele. Împreună cu înţelepciunea (prajña), ea e ridicată la rangul de virtute supremă.

Cît despre Buddha, în Mahayana el este mai degrabă considerat manifestarea unui principiu supraomenesc decît o persoană în carne şi oase. Pentru a apărea aşa cum a făcut-o, în multe regate şi epoci diferite, „el" dispune de trei trupuri minunate : 1. Nirmanakaya, trupul în care apare în lume (deşi acesta nu este un trup „real", ci o

invocație magică pentru rațiuni de compasiune) ; 2. Sambhogakaya, în care apare în împărățiile cerești pentru a-i instrui pe bodhisattva și pe rudele lor ; 3. Dharmakaya, un fel de trup cosmic, înrudit cu Dharma absolută, chintesența calităților buddha, desăvîrșire a Golului (Shunyata — vezi mai jos). Personajul istoric Buddha este, de asemenea, numit Tathagata : cel ce a înțeles „felul" sau „modalitatea" (tathata).

De asemenea, Mahayana a dat naștere unui minunat panteon de personaje cosmice și celeste, buddha și bodhisattva, cum ar fi : Amitabha, Buddha al Luminii Infinite, care locuiește în Paradisul vestic Sukhavati și Mañjushri, Boddhisattva al Înțelepciunii, a cărui spadă adamantină înlătură iluziile și părerile.

Astfel de evoluții au bătătorit calea pentru apariția unor noi culte de credință și devoțiune, pentru că budismul pre-Mahayana se concentra foarte mult asupra mănăstirilor și era interesat îndeosebi de lupta eroică pentru obținerea Nirvanei prin efort personal. El nu era deci pentru oamenii de rînd, ci pentru elita educată și pentru cei puțini, dedicați și pregătiți să renunțe la lume. Oamenii de rînd, simțindu-se frustrați, pentru că erau lăsați deoparte, au început, inevitabil, să ceară un statut mai solid, iar aceste forme noi au fost prin urmare dezvoltate, pentru ca ei să își poată exprima credința simplă și, de asemenea, conștienți de propriile limite, să poată chema în ajutor factori externi.

La cealaltă extremă a spectrului, pentru cei sofisticați din punct de vedere spiritual, au apărut noi școli și curente filozofice, toate fiind profund ezoterice. Neîndoielnic că și acestea au fost inițiate pentru a răspunde unor nevoi reale. Multe dintre școlile filozofice pre-Mahayana își

pierdeau forța și începeau să devieze, chiar dacă ușor, în noroaiele și mlaștinile iluziilor. Noul val de filozofi Mahayana a inițiat crearea unor noi metode și sisteme filozofice, care să conducă la adevăratele puncte de vedere, adică la acelea conforme cu ceea ce predicase de fapt Buddha. Deci, într-un anume sens, acestea erau nu atît filozofii noi, cît upaya sau „mijloace abile" nou imaginate pentru a ajunge la perceperea directă a vechilor adevăruri. Nu erau nici sisteme de filozofie pur speculativă, așa cum există în Vest, ci erau întotdeauna asociate cu practici meditative, astfel încît ele trebuia să indice conceptual tipuri de experiență sau instituții obținute deja în sala de meditație.

Pentru a avea o idee a noii energii revitalizante pe care a eliberat-o Mahayana, nu avem decît să-i privim vastul canon de scripturi. Textele lui nu sînt în general cărți de fiecare zi, scrise într-o limbă clară și transmițînd idei într-o formă logică și coerentă. Ele sînt mai curînd exuberante revărsări poetice din punctul culminant al Iluminării însăși. Se pot petrece lucruri uimitoare. Cititorul poate fi transportat pe cale magică pînă la marginile cosmosului, poate vizita nenumărate împărății celeste, împodobite cu giuvaeruri și scăldate într-o lumină supranaturală ; poate întîlni mulțimi de buddha, bodhisattva și alte ființe uimitoare care îndeplinesc fapte miraculoase.

Aceste texte sînt, de obicei, greu de citit de către occidentalul modern. Ce-i drept, unele sînt concise și la obiect ; dar cele mai multe sînt de proporții mari și foarte mari, fiind, evident, opere de compilație și nu creații individuale. Din punct de vedere stilistic, există adesea multe repetiții, precum și alte procedee ce pot constitui prilej de plictiseală. Putem deduce doar că ele erau menite a fi citite nu așa cum

citim astăzi cărți, ci erau copiate, cîntate cu voce tare, învățate pe dinafară — și nu atît pentru a extrage înțelegerea vreunui argument fundamental, ci mai mult cu acte devoționale.

Vajrayana sau Tantra

Cel care călătorește astăzi prin India întîlnește în anumite centre religioase acel tip stînjenitor de sadhu, sau sfînt, în care se întrunesc două atitudini etern ireconciliabile : ascentismul și erotismul. El rătăcește în pielea goală, cu trupul murdar de cenușă, cu barbă și păr lung și încîlcit, avînd mîzgălite pe frunte hieroglife colorate și o privire sălbatică, chiar nebunească, în ochi. Acesta este un tantrika, un adept al Tantrei, se șoptește ; frecventează capelele mortuare și alte locuri macabre, îndeplinind practici și rituri indescriptibile.

Astfel de oameni sfinți sînt anarhiști spirituali. Ei atacă toate convențiile prudente ale religiei ortodoxe în ceea ce au ele mai important. Totuși, în toleranta Indie, nu a fost niciodată negat că soluția tantrică este una valabilă, deși se poate să nu se potrivească tuturor căutătorilor.

Cînd, la rîndul său, budismul Mahayana a început să își piardă vitalitatea inițială, în curentul fundamental al budismului a apărut Tantra și a stimulat încă o fază de revitalizare și înnoire — a treia răsucire a roții Dharma. Nu știm multe despre originile ei, dar prin secolul al șaptelea era deja bine înrădăcinată. O numim acum Vajrayana[1],

1 Are și alte denumiri: de exemplu, Mantrayana sau Școala Mantra Secretă, deci probabil că aceasta a fost creată într-o fază timpurie.

Vajra fiind un simbol budist, derivat de la fulgerul mitic al zeului indian Indra : o uriașă descătușare de energie proteică, înlăturînd iluzia și inițiind Iluminarea. Este un simbol foarte potrivit, pentru că adepții căii Tantra susțin că aceasta este foarte rapidă, realizînd în timpul unei singure vieți ceea ce în Hinayana sau Mahayana ar avea nevoie de nenumărate existențe.

Scopul practicii tantrice este acela de a transforma, prin mijloace yoghice speciale, trupul, vorbirea și spiritul în cele ale unui buddha pe deplin iluminat : pentru a atinge acest scop, au fost create o mulțime de metode rituale și magice, implicînd folosirea unor anumite forme specializate, precum mandala (modele simbolice ale cosmosului), mantra (formule sacre) și mudra (mișcări ale mîinii) și a unor instrumente precum vajra, pumnalul ritual (phurba), clopotul (ghanta) și toba de mînă (damaru). Puterea acestora rezidă în faptul că în Tantra totul este învestit cu energie cosmică. Un simplu sunet poate deci să producă, în virtutea încărcăturii sale imanente, puternice efecte spirituale. De asemenea, practicanții lucrează cu anumite zeități (numite în tibetană yidam), care pot fi blînde sau mînioase, dar sînt întotdeauna pătrunse de calități pozitive.

După tradiția tibetană, există patru categorii de Tantra : Tantra Acțiunii (Kriyatantra), Tantra Realizării (Caryatantra), Tantra Yoga (Yogatantra) și Tantra Yoga Supremă (Anuttarayogatantra). Uneori, aceasta din urmă este împărțită în trei subcategorii : Maha Yoga, Anu Yoga și Ati Yoga, dînd în total o schemă cu șase elemente. După Sfinția sa dalai dama, „setul de tantre din Tantra Yoga Supremă este superior celorlalte“, iar meto-

dele ei o fac să fie mai rapidă, pentru că „mintea depinde de trup“[1]. Mai precis, yoghinul lucrează cu trupul subtil, prin care energia cosmică circulă în canale și centre mistice. Inversînd sensul energiei, yoghinul liniștește spiritul.

Tantra își are propriile texte tainice — o „tantra“ este o scriere — dar ea dă o maximă importanță maestrului spiritual (guru). El este acela care îl poate îndruma pe elev (chela) prin fantasmagoriile periculoase ale lumii psihospirituale spre tărîmul sigur al Iluminării. În ochii elevului (chela), guru ar trebui să apară egalul lui Buddha. De asemenea, Tantra este învăluită în mister — ceea ce a dus la multe confuzii — iar practica nu poate începe fără ritul de inițiere (abhisheka) în care inițiatul pășește în mandala zeității alese de el.

Așa după cum se poate subînțelege din cele mai sus, Tantra a introdus în budism elemente practice de yoga și magie. Magia nu operează cu mintea rațională, ci prin invocarea unor structuri mai puțin dezvoltate, dar nu mai puțin puternice, ale psihicului (inclusiv emoțiile și instinctele). Psihologii dezvoltării au izolat, de fapt, o progresie evolutivă a fazelor psihice prin care a trecut specia umană în drumul către deplina raționalitate. În stadiul magic, care a predominat în cețurile preistoriei, lumile exterioară și interioară se întrepătrundeau. Lucrurile imaginate erau la fel de „reale“ ca și cele materiale; de aici, a apărut proverbiala putere a spiritului asupra materiei. Acum, cînd așa-numitele faze „superioare“ au fost atinse, stadiile acestea timpurii, deși neglijate, nu sînt în nici un

1 *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way*, Tenzin Gyatso, cel de-al paisprezecelea dalai lama, Londra, 1975, p. 30.

caz moarte, ci pot fi redeșteptate și „puse la treabă". Iată ce încearcă să realizeze yoghinii tantra.

Fără informații concrete, nu ne putem decît imagina că cei dintîi budiști tantriști reprezentau reminiscențe ale pitoreștilor hinduiști moderni sau ale adepților vechilor școli tantrice din Tibet — adică siddha (adepți), bogați în „înțelepciune nebunească", rătăcind prin lume, singuri sau cu însoțitoare de sex feminin ; ori yoghini căsătoriți care, pe lîngă practici mistice, îndeplineau în localitățile lor servicii oculte : divinație, exorcism, aducerea ploii și așa mai departe. Astfel de oameni au reprezentat poate, după cum scrie L. O. Gomez „o despărțire radicală de modestia călugărilor budiști" și „o tentativă de a scoate comunitatea din complezența fățarnică"[1]. Dar, inevitabil, pe măsură ce tradiția tantrică s-a stabilizat ea însăși, au fost făcuți pași spre „însănătoșirea" și organizarea ei. A fost transformată în monasticism și conciliată cu filozofia și practica budismului ortodox. În cele din urmă, au fost create sisteme integrate, care plasau Vajrayana în vîrful unei triple ierarhii, iar celelalte tradiții budiste — așa numitele tradiții „Sutra" — dedesubt.

Și azi pot fi auziți exponenți ai Vajrayanei reformate, declarînd că sistemul lor conduce la o realizare superioară mai rapidă decît o pot face celelalte tradiții. Și ceea ce i-a dat Vajrayanei puterea regeneratoare — calitatea ei anarhică — a fost într-o mare măsură îndepărtată prin reformă, în scopul de a crea un fel de Tantra „sigură".

---

1 „Buddhism in India", de L. Gomez, în *The Encyclopaedia of Religion,* vol. 2, editat de M. Eliade, New York și Londra, 1987, p. 377.

Dar poate fi Tantra „sigură“ vreodată ? Și, într-adevăr, poate adevărata spiritualitate să fie „sigură“ ? Poate ea fi comodă, sigură și prudentă — mediocră ? Acestea sînt întrebări foarte importante. Dacă privim înapoi la exemplul lui Buddha însuși, vedem că el nu a făcut să progreseze spiritualitatea stînd în palatele sale luxoase, bucurîndu-se de privilegiile sale înalte și de statutul pe care îl avea. El a trebuit să renunțe la tot și să se aventureze singur în marele Necunoscut. A trebuit să înfrunte misterul și pericolul. Adevărații săi moștenitori spirituali sînt, deci, acei yoghini solitari, precum tibetanul Milarepa și unii dintre cei dintîi maeștri chinezi Zen, care au plecat în locuri îndepărtate, pentru a-și descoperi propriile căi unice, mai curînd decît cei se alătură instituțiilor sau altor grupuri.

Cam prin secolul al șaptelea budismul indian a intrat în declin. Prin secolul al zecelea, el era literă moartă pentru mai toată lumea. Mitologia populară susține că invaziile musulmane sau influențele degenerate ale Tantrei l-au distrus. Totuși, au existat și alți factori mai importanți, unul dintre ei fiind acela că tradiția hindu, care a continuat să existe datorită mai marii sale flexibilități și mai marelui impact asupra vieții obișnuite a oamenilor, a dobîndit o nouă vitalitate, absorbind în propriul său șuvoi o mare parte a budismului. Acesta a suferit, de asemenea, din cauza concentrării în mănăstiri, dintre care unele, ca Nalanda și Vikramalashila deveniseră mari universități monastice, unde era predată o întreagă serie de arte spirituale și științe. Cînd musulmanii au atacat, budiștii, slăbiți deja, erau ușor de descoperit și de... „lichidat“.



3. DIASPORA BUDISTĂ

Declinul și căderea budismului în India nu au constituit nicidecum sfîrșitul poveștii. Învățăturile și practicile budiste fuseseră deja transmise mult dincolo de granițele peninsulei, pînă în locuri unde, venind în contact cu noi influențe și împrejurări, aveau să cunoască în timp faze de dezvoltare regeneratoare.

Putem urmări trei direcții fundamentale de răspîndire:

1) O răspîndire spre sud, care a purtat budismul către multe zone din sud-estul Asiei, aflate între granițele unor state contemporane precum: Sri Lanka, Birmania, Thailanda, Laos, Cambodgia.

2) O răspîndire spre nord, care a dus budismul spre nordul și estul Asiei, în Tibet, China, Mongolia, Coreea, Japonia, Vietnam și așa mai departe.

3) O răspîndire modernă, spre Vest, care l-a adus în ultima sută de ani în Europa (Marea Britanie, Franța, Belgia,

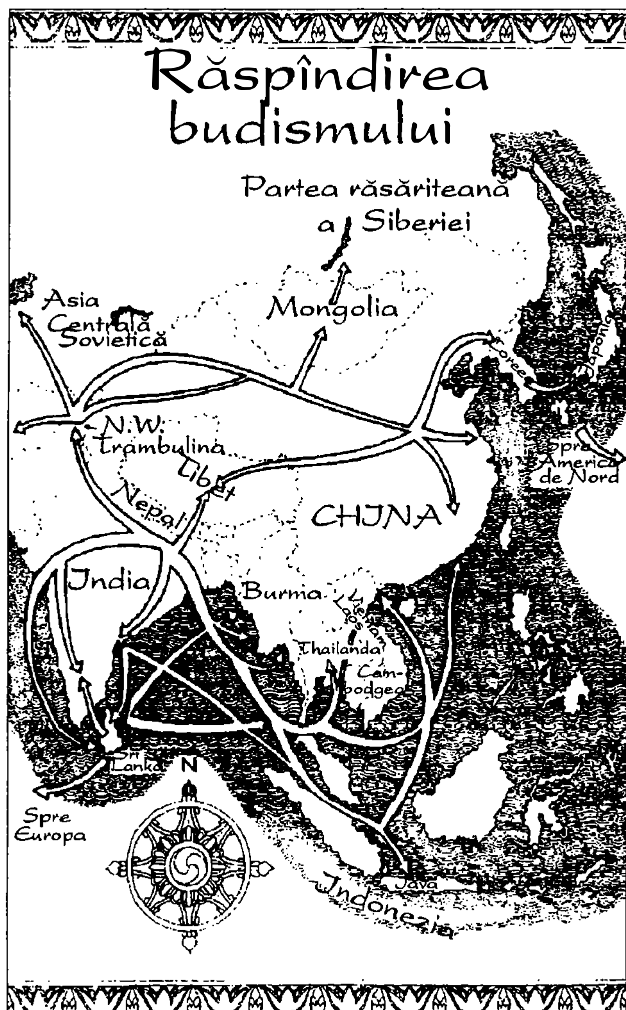
Germania, Rusia și așa mai departe) și în America de Nord — ca și în alte părți ale lumii.

Răspîndirea către sud

Deși Mahayana și Vajrayana au fost introduse cu multe secole în urmă, ramura budistă care predomină în zilele noastre în sud-estul Asiei este Theravada, literal „Drumul Bătrînilor“, ale cărei origini pot fi urmărite pînă la stadiul inițial, al școlii pre-Mahayana.

Cel dintîi efort misionar budist încununat de succes a avut loc în Sri Lanka. Budismul Theravada a fost adus în această insulă-giuvaer în secolul al treilea de către fiul și fiica împăratului Ashoka, Mahinda și Sanghamitta. Amîndoi erau membri predestinați ai Sanghei. Regele Devanampiyatissa i-a primit bine, dăruindu-le o suprafață de pămînt pe care s-a construit cea dintîi mănăstire. Înflăcărat de entuziasmul de a vedea budismul bine împămîntenit în regatul său, conducătorul a fost asigurat de către Mahinda că acest lucru s-a întîmplat cu adevărat atunci cînd un om născut în Sri Lanka a fost hirotonisit călugăr într-o sima (zonă consacrată) din Sri Lanka.

Mai tîrziu, au ajuns în Sri Lanka și budismul Mahayana, și cel tantric, iar adepții lor au intrat în conflict cu cei ai Theravadei ortodoxe. Totuși, problema a fost rezolvată de un conciliu din 1160, care a suprimat toate școlile care nu aparțineau Theravadei. Mai tîrziu, Sri Lanka a suferit


Răspîndirea budismului
Partea răsăriteană a Siberiei
Asia Centrală Sovietică
Mongolia
N.W. trambulina
Tibet
Nepal
CHINA
Coreea
Japonia
Spre America de Nord
India
Burma
Laos
Vietnam
Thailanda
Cambodgea
Sri Lanka
N
Spre Europa
Java
Indonezia

răsturnări politice din cauza colonizării europene și a invaziei din sudul Indiei, iar pe la mijlocul secolului al optsprezecelea, starea budismului era atît de precară, încît, pentru salvarea tradiției, a fost necesară aducerea din alte părți a unor călugări (bhikshu). În timpul ultimei părți a secolului al nouăsprezecelea, s-a făcut simțită o revitalizare, generată, totuși, atît de budiștii locali, cît și de simpatizanții europeni, precum primii teozofi, H. S. Olcott și H. P. Blavatsky. O tradiție destul de sănătoasă, deși cam conservatoare, și cu o tendință savantă, supraviețuiește astăzi în teritoriul sfîșiat de lupte din Sri Lanka, dar, de asemenea, există o tradiție a pădurii, specifică pentru călugării și călugărițele care meditează retrași.

Forme diverse de budism au fost, de asemenea, introduse în Birmania și, între secolele al treisprezecelea și al cincisprezecelea, o minunată cultură budistă a înflorit în Pagan. Totuși, din cauza diferitelor schisme și disensiuni, „o succesiune monastică valabilă din punct de vedere canonic" a fost introdusă din Sri Lanka în secolul al cincisprezecelea, de cînd Theravada srilankeză este tradiția predominantă. În timpul ocupației britanice (1185-1948), budismul s-a asociat cu naționalismul birmanez. De la obținerea independenței, Birmania a fost stat socialist și, de curînd, unul cu foarte multe probleme, dar budismul supraviețuiește, iar astăzi Birmania este faimoasă pentru eficientele metode meditative dezvoltate cu mare succes de maeștri, precum Mahasi Sayadaw, U. B. Khin și S. N. Goenka.

Theravada srilankeză a fost instituită ca tradiție predominantă în Thailanda în secolul al patrulea d.Hr.. Astăzi, budismul thai este extrem de bine ierarhizat și or-

ganizat. De asemenea, el se află sub un anumit control al statului, iar regele este patriarhul suprem. În mod deloc surprinzător deci, „biserica“ locală își are radicalii și reformatorii ei, precum și conservatorii neclintiți. Totuși, o mare parte a vitalității sale se păstrează în afara orașelor, în zonele rurale împădurite, acolo unde practicanți serioși hirotonisesc și se ocupă cu conștiinciozitate de budism. Un binecunoscut maestru modern al tradiției pădurii este Ajahn Chah, cel care a pregătit mulți călugări occidentali — în special pe Ajahn Sumedho, fondatorul american a patru mănăstiri Theravada în Marea Britanie și a altora, aiurea.

Influența thai a fost, de asemenea, răspunzătoare de predominanța Theravadei srilankeze în Laos și Cambodgia. Din nefericire, lupte politice distrugătoare au decimat tradițiile budiste ale ambelor țări. În Laos, o reminiscență Sangha încearcă în prezent să ajungă la un compromis cu marxismul local. În schimb, situația este extrem de neclară în Cambodgia, unde genocidul lui Pol Pot, faimos pentru „Cîmpurile Morții“, a exterminat Sangha, împreună cu alte „elemente burgheze“, ce reprezentau vechea ordine. Ironia face ca o glorioasă civilizație budistă să fi înflorit acum o mie de ani în regiunea Angkor, sub vechii regi khmeri.

Indonezia se mîndrește cu cel mai mare monument budist din sud-estul Asiei : masivul templu-stupa de la Borobodur, în Java. Există și alte dovezi că în regiune s-au transmis în trecut diverse forme de budism, dar acestea au fost eclipsate de sosirea islamului în secolul al cincisprezecelea. Totuși, astăzi se fac eforturi modeste de a reînvia atît budismul Theravada, cît și pe cel Mahayana.

Răspîndirea nordică

În special această transmitere a budismului constituie o saga a unei înalte aventuri spirituale ; și totuși, ca o ironie, deși au fost transmise toate școlile, în cele din urmă, aveau să supraviețuiască Mahayana și Vajrayana mai curînd decît Theravada ortodoxă. Acest amănunt trebuie să reprezinte în sine un comentariu extrem de semnificativ asupra temperamentului și a înclinațiilor popoarelor din nordul și estul Asiei.

Răspîndirea nordică a avut forma unei stele și a pornit dintr-o regiune pe care am putea s-o numim „trambulina nord-vestică“. A cuprins părțile nord-vestice ale Indiei și Pakistanului modern, Afganistanul, Asia Sovietică centrală și Sinkiangul chinez.

Cîndva, aceasta era o regiune dinamică, prin care treceau marile drumuri comerciale și ale emigranților, confluență a multor culturi și loc de stabilire a multor popoare : tocharienii, kapisanii, soghidanii, grecii bactrieni, veniți cu Alexandru cel Mare ; de asemenea, kushanii, cunoscuți în China drept Yueh-chi, iar în Occident ca indo-sciți și al căror mare rege Kanishka a creat în regiune un puternic imperiu. Ar fi fost de așteptat ca regele Kanishka sau conducătorul grecilor să fie ostili, sau cel puțin indiferenți, față de budism. N-a fost așa. Dintr-o mulțime de motive, ei erau foarte bine pregătiți să-l protejeze și încurajeze. Rezultatul a fost o puternică înflorire, în special a Mahayanei, iar state precum Gandhara, situat în nord-vestul regiunii de frontieră, avînd drept capitală Purushapura (actualul Peshawar), au fost imortalizate în

mitul și legenda budistă ca locuri unde, cîndva, Dharma a înflorit cu strălucire. Din păcate, toate acestea fuseseră șterse de pe fața pămîntului pînă în secolul al șaptelea.

În China, budismul a ajuns în primul secol, purtat de pe trambulina nord-vestică, de-a lungul Drumului Mătăsii, de către comercianți, călători și călugări budiști. Mici grupuri budiste au apărut în capitala Loyang și în alte orașe, printre comunitățile de expatriați, și au început să fie traduse texte. Chinezii păreau circumspecți față de budism, în primul rînd pentru că tradiția lor confucianistă predica noțiuni foarte diferite. Dar ei au fost convertiți în timpul Perioadei de Dezbinare, care a urmat căderii fostei dinastii Han. Budismul, cu învățăturile lui despre anitya (efemeritate) și deuhkha (suferință) a oferit, desigur, consolări pe care elita intelectuală și aristocratică nu le puteau găsi în tradițiile ei native, în această epocă tulbure și nesigură.

În timpul Perioadei de Dezbinare (220-589), budismul a devenit o religie protejată și încurajată de dinastiile străine care s-au stabilit în nord. Ea a fost, de asemenea, favorizată de curțile conducătorilor Han din sud. Binecuvîntarea regală, ca și susținerea din partea literaților, i-au adăugat succesul. Curînd, un număr imens de chinezi se dedica monasticismului — în jurul lui 514, aproximativ două milioane — se construiau minunate mănăstiri și temple, iar munca de traducere în chineză a scripturilor era preluată cu multă dăruire. Erau create „echipe speciale de traducători“, adesea conduse de către un mare maestru, precum Kumarajiva, care fusese adus în China ca prizonier. Forme populare ale budismului au pătruns la oamenii de rînd care n-au devenit niciodată exclusiv budiști, dar au

practicat această religie împreună cu tradițiile indigene taoiste, confucianiste și ale culturilor populare.

Budismul a atins apogeul în China în timpul dinastiilor Sui și T'ang (581-907). O dată desăvîrșită munca de importare și asimilare, și-a făcut apariția un budism chinez, modelat de interacțiunea creatoare a învățăturilor indiene cu tradițiile locale, mai ales cu taoismul, și de însuși geniul chinez. Patru dintre multele școli care au înflorit în această epocă au reprezentat inovații specific chineze :

1) Hua-yen, Școala Podoabei de Flori (Avatamsaka) ;

2) T'ien-t'ai, Școala Lotusului Alb ;

3) Ching t'u, Școala Tărîmului Pur ;

4) Școala Zen (Ch'an).

Succesul budismului dăduse și înainte naștere unor lovituri pe la spate, dar în 845 „biserica", destul de bogată și puternică acum pentru a-l eclipsa pe strîmtoratul împărat, a fost ținta unui atac draconic, de pe urma căruia nu și-a revenit niciodată pe deplin. Budismul nu a fost propriu-zis scos în afara legii, dar călugărilor și călugărițelor li s-a cerut să revină la viața laică, mănăstirile și templele au fost închise, iar teritoriile, sclavii și tezaurele acestora confiscate. Școlile Ch'an și a Tărîmului Pur au fost destul de flexibile pentru a supraviețui acestui holocaust, dar, ulterior, budismul chinez a intrat într-un declin aproape fatal. Ce-i drept, o mie de ani mai tîrziu, în prima parte a acestui secol, au fost făcute eforturi pentru regenerarea lui, adesea cu ajutorul simpatizanților occidentali ; dar Revoluția Comunistă din 1948 și, mai mult, Revoluția Culturală din 1966-1976 au dat noi lovituri sălbatice reminiscenței deja vătămate a acestei tradiții strălucite. În cli-

matul mai relaxat al anilor '80, budismului i s-a acordat un grad de toleranță, mănăstirile au început să funcționeze, iar oamenii au îmbrăcat roba, deși nu în număr prea mare. Atîta timp cît marxiștii țin frîiele puterii, este extrem de puțin probabil orice tip de renaștere, dar, dacă ea ar avea loc, aceasta s-ar întîmpla cu ajutorul și încurajarea Vestului.

Odinioară, China stăpînea Coreea și o mare parte a regiunii cuprinzînd Vietnamul modern, astfel că și acolo s-au transmis forme ale budismului. În ambele regiuni, au existat încercări de sincretism. În Vietnam, a apărut și s-a bucurat de succes o combinație a Școlilor Tărîmului Pur și Zen, iar în Coreea, Zen (numit acolo Son) a devenit școala predominantă, dar influențată de cea a Tărîmului Pur și de alte elemente. Zen-ul coreean a trăit un fel de revigorare în timpurile moderne, dar aceasta vine după vreo șase secole de declin.

Începînd din secolul al șaselea, și Japonia a primit Buddhadharma, în primul rînd din China. Și aici favoarea regală a asigurat inițial succesul, liderii locali crezînd că budismul avea puteri speciale ce puteau fi invocate pentru a proteja atît statul, cît și dinastia. D. T. Suzuki descrie budismul perioadei Heian (794-1184) ca fiind „plin de un ritualism magic". Școala tantrică Shingon era, în mod natural, foarte populară; de asemenea, școala Tendai („Tendai" fiind echivalentul local al chinezului „T'ien-t'ai") care și-a dezvoltat propriul ritualism ezoteric. Budismul a trebuit să se împace cu un cult indigen, Shinto a cărui preoțime a opus inițial o viguroasă rezistență. Totuși, o acomodare a budismului cu Shinto a fost realizată cu succes și ea a durat pînă în 1868.

Epoca de aur a budismului japonez a constituit-o turbulenta perioadă Kamakura (1185-1333), cînd clasa samurailor a preluat puterea de la aristocrația imperială decadentă și a stabilit Șogunatul, sau guvernul militar, la Kamakura. Samuraii, care erau luptători profesioniști, au considerat că învățăturile antifilozofice, pline de sensuri, ale școlii Zen se potriveau perfect nevoilor lor, și le-au adoptat cu hotărîre. Valorile și metodele de antrenament ale samurailor s-au infiltrat și ele în mănăstirile Zen, în special în acelea ale școlii Rinzai (Linchi). Cealaltă importantă școală Zen, Soto, (Ts'ao-tung) s-a transmis, de asemenea, din China. În plus, culturi devoționale au răspîndit budismul, care fusese pînă atunci în mare măsură privilegiul claselor superioare, spre straturile inferioare. În acest context sînt importante dezvoltările locale cunoscute de școala Tărîmului Pur, Jodo-shu și Jodo Shin-shu.

După această perioadă plină de roade, budismul japonez și-a pierdut din vigoarea creatoare și a intrat într-o fază de declin. Situația a fost agravată de faptul că importante centre budiste erau dezbinate din motive politice, iar religia a fost luată sub controlul paralizant al statului. Din nou, tradiția Zen a supraviețuit cel mai bine. O dată cu Restaurarea Meiji (1868), cînd conducerea imperială a fost reinstaurată în urma dispariției șogunatului Tokugawa, a survenit o altă lovitură antibudistă. Ea a fost cauzată de un val crescînd al sentimentului naționalist și de o revigorare Shinto. Dar budismul era deja destul de puternic înrădăcinat în Japonia, nu doar pentru a rezista furtunii, dar chiar pentru a intra într-un fel de renaștere. În timpurile moderne, după trauma înfrîngerii Japoniei în Cel de-al Doilea Război Mondial, sectele laice Nichiren, în

special Soka Gakkai/Nichiren Sho-shu, au atras în masă noi adepți.

S-au făcut încercări de a introduce budismul chinez Zen în Tibet și, într-adevăr, la mănăstirea Samyé de lîngă capitala Lhasa a avut loc o mare dezbatere cîndva între 792-794, cînd un maestru chinez, numit Ho-Shang Mahayana, a vorbit în numele sectei sale, a Iluminării Imediate, împotriva apropierii treptate, susținute de panditul indian Kamalashila. Kamalashila a cîștigat și, după aceea, tibetanii s-au orientat către budismul indian. Mai cu seamă magia și misterul Vajrayanei tantrice au atras temperamentul lor național, potrivindu-se și interacționînd cu succes cu tradițiile indigene ale lui Bön (inițial un cult al morții) și ale religiilor populare animiste.

Putem urmări două momente principale de transmitere a budismului în Tibet : unul inițial, care a debutat în secolul al șaptelea, și un al doilea, începînd în jurul anului 1000. Hiatusul a fost creat de o scurtă, dar dăunătoare persecuție a budismului, lansată de un rege numit Langdarma, la mijlocul secolului al nouălea. Aceasta a adus cu sine o epocă întunecată, în timpul căreia Tibetul s-a dezmembrat din punct de vedere politic, iar budismul a degenerat. Totuși, mai tîrziu, un nou val de maeștri budiști a venit din India, au fost traduse mai multe scrieri și a avut loc o nouă fază de dezvoltare, care urma să dureze exact pînă la desăvîrșirea anexării Tibetului de către China comunistă în 1959.

În timpul primei faze (aproximativ 640-838), au apărut atît budismul monastic, cît și cel tantric. Tantra s-a transmis în primul rînd printr-un adept numit Padmasambhava și supraviețuiește încă în Nyingma sau „Vechea“ școală a budismului tibetan. De asemenea, s-a început tra-

ducerea în tibetană a textelor budiste. Pe de altă parte, în timpul celei de-a doua faze, s-a stabilit un număr de „Sarma“ sau școli „Noi“, cele mai multe fiind variante tantrice epurate, în care erau integrate laolaltă elemente „Sutra“, nontantrice și tantrice. Mai bine organizate decît Nyingma, cu baze monastice solide, unele dintre aceste școli au dobîndit mari bogății, precum și putere.

Nu putem vorbi cu adevărat de o transformare tibetană a budismului, așa cum se întîmplă cu varianta chineză. Pentru tibetani, India era un fel de țară sfîntă, iar învățăturile budiste care soseau de acolo erau sacrosancte. După ce budismul indian fusese anihilat, tibetanii s-au considerat păstrătorii acelor tradiții sacre. Totuși, nu putem nega că sus, pe înălțimile retrase ale platoului tibetan, separat efectiv de lumea exterioară prin niște bariere geografice formidabile, cei o mie de ani în care tibetanii au păstrat budismul Vajrayana i-au conferit acestuia un nou ton și o nouă culoare. A fost un fel de miracol că acesta s-a menținut aproape intact pînă la mijlocul secolului nostru, ceea ce face distrugerea în timpul Revoluției Culturale (1966-1976) cu atît mai dureroasă.

Varianta tibetană a budismului s-a extins în Mongolia, în cîteva părți ale Chinei și chiar în Rusia, unde s-a stabilit la buriați, cei care, înainte de colectivizare, își hrăneau turmele și cîrdurile de păsări la estul lacului Baikal, în Siberia de est, și la kalmuci, care l-au purtat cu ei în migrația lor din Asia spre regiunea Volgăi inferioare. A ajuns totodată în regatele himalayene Bhutan, Sikkim,

Nepal și Ladakh. În nici una din aceste zone nu a existat o dezvoltare originală spectaculoasă.

Răspîndirea vestică

Învățăturile budiste au ajuns în Vest încă din cețurile antichității, povestește legenda, dar legături semnificative și durabile nu au fost stabilite pînă în secolul al nouăsprezecelea. Ca o ironie, imperialismul a fost o cauză puternică ce a acționat indirect. Administratorii, cărturarii și misionarii europeni care lucrau în coloniile orientale au început să se intereseze de tradițiile budiste, dispărute sau aflate în declin, să cerceteze din punct de vedere arheologic și, pe măsură ce deprindeau subtilitățile limbilor sanscrită, pali, chineză și așa mai departe, să traducă și să studieze conținutul textelor. Abia atunci a fost Occidentul — și în egală măsură Estul — conștient pe deplin de măreția panoramei budismului.

În același timp, eșecul religiei vestice de a oferi o veritabilă hrană spirituală și deziluzia crescîndă provocată de valorile științifice și materialiste i-au făcut pe mulți să înceapă să exploreze religiile estice. Au apărut noi mișcări, printre care teozofia, un ambițios sincretism imaginat de o rusoaică extraordinară numită Helena Petrovna Blavatsky. Canoanele teozofiei proclamă că religiile lumii sînt rămășițe ale unei mari „religii a înțelepciunii“, care a existat cîndva și cu care budismul se aseamănă cel mai mult. Este discutabil dacă ei înțelegeau cu adevărat chiar budismul, dar cei dintîi teozofi l-au încredințat cu mult folos atenției publicului occidental, au muncit extraordi-

nar pentru a reînvia religia în Sri Lanka și în alte părți și au ușurat drumul renașterii moderne în Occident.

În timpul primei părți a secolului al douăzecilea, budiștii occidentali au început să se elibereze treptat de „veșmintele“ teozofice și să studieze învățăturile în vederea punerii lor în practică. Au fost tipărite jurnale, iar cîțiva vizionari îndrăzneți au acceptat hirotonisirea; mai ales englezi și germani, precum Allan Bennett (venerabilul Ananda Metteya, hirotonisit în 1902) și Anton Gueth (Nyanatiloka Maha Thera — 1904). Trauma Primului Război Mondial a sporit interesul și, în perioada interbelică, au început să înflorească noi societăți, au sosit misionari din Orient (inclusiv D. T. Suzuki, „omul care a adus școala Zen în Vest“) și au apărut propagandiști deosebit de eficienți (precum faimosul avocat Christmas Humphreys și protejatul lui, Alan Watts).

La cîtva timp după Cel de-al Doilea Război Mondial, cel puțin în Marea Britanie, budismul a continuat să fie un privilegiu al intelectualilor, artiștilor și profesioniștilor. Toate acestea aveau să se modifice dramatic în anii '60, cînd un enorm număr de oameni din toate categoriile sociale au început să graviteze în jurul budismului, în special tineri, care erau nu doar nemulțumiți de valorile materialiste convenționale, ci și destul de înzestrați pentru a putea explora și experimenta căi alternative. O dată cu diaspora lamaiștilor de după anexarea chineză a Tibetului, în 1959, a apărut în fine șansa unui acces la învățăturile budismului tibetan, în vreme ce, pînă atunci, Theravada și Zen fuseseră mai ușor de descoperit și, deci, mai populare. De asemenea, a existat o nouă înclinație către practică, în special spre meditație, ceea ce confirma

că faza ușor diletantă trecuse și că apăruse o nouă atitudine, mai serioasă. Hirotonisirile au continuat și, pe la începutul anilor '80, călugări (bhikshu) Theravada îmbrăcau rasa monahală pe pămînt occidental, dovedind astfel, prin convingătorul test al venerabilului Mahinda, că budismul era bine și cu adevărat stabilit în această emisferă.

Au existat foarte multe cercetări budiste de înaltă calitate în Vest și un enorm număr de texte a fost publicat, mai ales în traducere engleză. Se vorbește chiar, astăzi, de dezvoltarea unei „yana“ (vehicul) vestic; o transformare occidentală a budismului. Pe de altă parte, se spune adesea că au fost necesare multe sute de ani pentru apariția unui budism autohton în China, așa că poate este încă prea devreme să vorbim despre astfel de lucruri.

De asemenea, în ultimul secol, budismul a atins atît coasta estică, precum, și pe cea vestică a Statelor Unite. Pe cea estică, el a atras atenția intelectualilor din Noua Anglie, precum D. H. Thoreau și Ralph Waldo Emerson, iar pe coasta vestică, budismul Ch'an și al Tărîmului Pur făceau parte din bagajele imigranților chinezi, care veneau să lucreze la construcția căilor ferate sau în prospecțiunile aurifere. Mai tîrziu, imigranții japonezi au adus cu ei și tradiția lor. O importantă piatră de hotar a constituit-o Parlamentul Mondial al Religiilor, convocat în 1893, la Chicago. Acesta l-a adus pe maestrul Zen Soyen Shaku în S.U.A. și l-a făcut pe elevul său D.T. Suzuki să petreacă un număr de ani muncind în Statele Unite. Au urmat alți profesori Zen, de exemplu Nyogen Senzaki și Sokei-an Sasaki, rezultatul fiind că Zen-ul japonez — există acum și un curent în variantă coreeană — a devenit principala formă de budism. Între timp, în Alan Watts, care emi-

grase în S.U.A., americanii receptivi și în special adepții psihedelici ai Contraculturii Californiene din anii ’60, au descoperit un popularizator budist și taoist convingător și lucid. Tot în anii ’60, au început să sosească lamaiști tibetani care au găsit, de asemenea, o primire entuziastă printre tinerii americani.

Astăzi, deși budismul Zen și tibetan sînt foarte răspîndite, cel ortodox Theravada este foarte slab răspîndit în S.U.A. Există totuși o nouă mișcare laică ce se bazează pe meditația vipashyana (în pali, vipassana) și care își are centrul la Societatea de Meditație Interioară de la Barre, Massachusetts. Totuși, în mod curent, secta budistă cu cel mai mare succes și cea mai la modă este Nichiren Sho-shu, al cărei accent viguros lumesc și a cărei practică incantatorie, de o evidentă eficacitate, i-au adus, în special în California, o popularitate de masă.

Direcții și probleme occidentale contemporane

Dacă nu a apărut o „yana“ occidentală deocamdată, s-au ivit diferite probleme pe care budiștii occidentali va trebui să le rezolve.

Una este chestiunea femeilor. În mod tradițional, în societatea orientală, femeilor li se acordă un rol inferior, iar această tendință a pătruns pe deplin și în budism. De exemplu, în toate tradițiile bazate pe Vinaya, o călugăriță budistă cu mulți ani de „stagiu“ este socotită mai prejos decît un călugăr hirotonisit doar de cîteva ore. Unele tradiții orientale transmit chiar ideea că este dificil, dacă nu

imposibil, ca femeile să obțină Iluminarea ; tot ce pot face este să dobîndească destule merite în această viață pentru a dobîndi într-una viitoare o renaștere masculină. În climatul contemporan de egalitate între sexe, astfel de atitudini ridică probleme considerabile.

Altă problemă interesantă este cea a acțiunii sociale. În mod tradițional, budiștii sînt „liniștiți“ din punct de vedere social și politic sau „supuși“, mereu pregătiți să coexiste cu cele mai crude regimuri. Într-adevăr, pînă de curînd, concepte occidentale precum democrație, justiție și libertatea expresiei au fost aproape necunoscute în Est, unde formele feudale ale vieții politice au predominat. Urmînd această tradiție, „politica“ a început să fie privită ca un cuvînt murdar în unele cercuri budiste occidentale, ca și cum orice lucru amintind cît de cît de ea ar contamina puritatea virgină a Dharmei. Pe de altă parte, multor budiști din Vest le este imposibil să întoarcă spatele unor probleme precum represiunea, exploatarea economică, rasismul, militarismul, distrugerea mediului și genocidul. Aceștia au fost puternic inspirați de viața și învățăturile călugărului expatriat vietnamez Thich Nhat Hanh, creatorul conceptului „budism angajat“, care se află acum în satul francez Plum, unde acționează pentru ușurarea suferințelor poporului său și pentru promovarea cauzei păcii. Desigur că unii activiști ai budismului ar dori să evite stilul clasic de luptă al angajamentului politic, cu psihologia lui „noi-și-ei“, care conduce atît de ușor la controverse dure și distructive. Dar totodată, ei nu pot sta pe pernele lor de meditație, străduindu-se să obțină cu oricîte eforturi propria salvare, în timp ce restul lumii suferă.

În fine, pe măsura extinderii în Vest, budismul trebuie să ia în considerație trăsăturile distinctive ale spiritului occidental, în primul rînd, individualismul și simțul dezvoltat al eului, (care, desigur, nu trebuie confundat cu egoismul primitiv). Dezvoltîndu-se în condiții feudale, școlile budiste tradiționale au ajuns să se fundamenteze pe metodele feudale, de exemplu, în Zen-ul japonez Rinzai, relația profesor — elev amintește de cea dintre stăpînul samurai al clanului și obedienții săi supuși. În acest context, există puțin loc pentru concepte, precum independență de gîndire și acțiune ; individul era un element pasiv dintr-o colectivitate dirijată de sus. Occidentalii moderni se pot conforma unor asemenea situații doar suportînd o serie de distorsiuni psihice sau, altfel, refugiindu-se într-un fel de relație părinte-copil, evitînd prin aceasta responsabilitatea adultă. Prin urmare, o adevărată dezvoltare pozitivă reclamă ca budismul occidental de azi să acorde un rol și ego-ului matur.



4. ÎNȚELEPCIUNEA 1: DOCTRINELE FUNDAMENTALE

Învățătura și practica budistă sînt, în mod tradițional, divizate în trei categorii :

1) Shila, sau cumpătarea morală ;

2) Samadhi, „concentrarea", care cuprinde o întreagă gamă de „tehnici spirituale" ce se înscriu în categoria generală a Meditației ;

3) Prajna : înțelepciunea.

Toate trei ar trebui dezvoltate mai mult sau mai puțin simultan, căci, dacă una avansează în detrimentul celorlalte, apare dezechilibrul. De exemplu, dacă înțelepciunea rămîne nedezvoltată sau lipsește, ne-ar putea fi imposibil să înțelegem viziunile care apar în timpul meditației și, astfel, pentru a împrumuta cuvintele lui T. S. Eliot, „putem avea experiența, dar îi pierdem sensul"[1].Pe de altă parte,

---

1 *Four Quartets*, T.S.Eliot (secțiunea „Dry Salvages"), Londra, 1956, p. 39.



Mañjushri

fără meditație, orice înțelegere obținută va fi pură teorie și, deci, nu va fi pe deplin pricepută. În fine, fără moralitate, s-ar putea să nu avem puterea necesară pentru a stăpîni energiile psihospirituale, foarte puternice, care pot fi eliberate în timpul meditației.

Ne vom referi mai întîi la înțelepciune, apoi la moralitate și, în fine, la meditație.

Într-un anume sens, înțelepciunea reprezintă atît începutul, cît și sfîrșitul drumului, acolo unde ea își asumă o formă cu mult mai înaltă sau transcendentă.

Înțelepciunea aflată la început o constituie înțelegerea învățăturilor fundamentale ale lui Buddha. Acestea nu reprezintă fragmente de credință ce trebuie acceptate în întregime. Buddha a recunoscut că adevărul nu poate fi stabilit o dată pentru totdeauna. Ceea ce era bun săptămîna trecută sau acum un an poate fi depășit în noile condiții de azi. „Poți fixa norii de pe cer sau îi poți lega cu sfoară ?“ întreabă maestrul Zen.

Astfel, în spiritul liber al lucrării *Kalama Sutta*, învățăturile lui Buddha trebuie privite ca *mijloace potrivite* (upaya) pentru obținerea anumitor rezultate. Sîntem invitați să le încercăm, pentru a vedea dacă sînt valabile pentru noi în contextul vieții noastre cotidiene.

Duhkha

Mai curînd decît întrebări abstracte, precum „Cine a creat lumea ?“ și „Ce se întîmplă după moarte ?“, ceea ce l-a șocat pe Buddha, angajîndu-l în căutarea spirituală, a fost

problema „duhkha“. Tradusă de obicei prin „suferință“, duhkha acoperă de fapt un întreg spectru de stări psiho-emoționale, de la senzația că lucrurile nu sînt tocmai în regulă pînă la o intensă durere fizică și mintală. De asemenea, se poate înțelege că nu există pace și odihnă durabilă în viață, că sîntem mereu sub presiune și supuși distrugerii. Nu trebuie să se deducă de aici, totuși, că budiștii consideră că toată viața este o suferință — o eroare frecventă. Sukha, opusul termenului duhkha — sentiment plăcut — este pe deplin admisă. Dar plăcerea și cele care îi sînt subordonate ne confruntă cu puține probleme. În schimb, duhkha este problematică, și de aceea trebuie să facem ceva în ceea ce o privește.

Desigur, specia umană este veșnic optimistă. Chiar și în condițiile cele mai sumbre, ea poate imagina noi șanse de speranță ; de asemenea, poate inventa moduri ingenioase de înlăturare a laturii dureroase sau întunecate a vieții. În epoca noastră, cu distracțiile ei totale, am devenit experți în asta. Ceea ce ar putea fi aprobat ca semn al unui spirit sănătos... dacă nu ar conține un element de orbire voluntară, un refuz de a vedea lucrurile așa cum sînt în realitate — și întunecate, și luminoase.

Cel care dorește să aibă numai plăceri și refuză durerea consumă o imensă cantitate de energie pentru a rezista vieții și, în același timp, pierde enorm. Se află, în orice caz, angajat într-o luptă sortită eșecului, căci, exact cînd evităm anumite forme de suferință, cădem inevitabil victimă altora. Strălucitoarea noastră cultură modernă, bazată pe consum, are la bază o profundă subnutriție spirituală și o boală care se manifestă prin tot felul de simp-

tome: dereglări nervoase, solitudine, alienare, lipsa unui ideal...

Deci, evitînd, fugind, îngropîndu-ne capetele în nisip sau în casete video, nu vom ajunge nicăieri pînă la urmă. Dacă vrem cu adevărat să ne rezolvăm problemele — și problemele lumii, care au aceeași origine — trebuie să ne deschidem și să acceptăm pe deplin conștienți realitatea suferinței fizice, emoționale, mintale și spirituale în clipa în care ne lovește.

Atunci, oricît de ciudat ar părea, obținem mari recompense. Căci suferința are latura sa pozitivă. Din ea extragem experiențe profunde, precum cea a deplinătății umanității noastre, ceea ce ne pune în contact total cu alți oameni și cu restul Universului. De asemenea, suferința poate da la iveală deplina grandoare a rasei noastre, potențialul ei eroic cel mai bun.

Marele scriitor american H. Miller a scris:

> „Doar în tristețe și suferință, omul se apropie de seamănul său; se pare că abia atunci viața lui devine frumoasă."[1]

Deși nu sînt un erou, știu că cei șaisprezece ani pe care i-am petrecut bolnav de leucemie m-au pus în legătură cu viața și adevăratele ei priorități într-un mod foarte direct. Boala m-a ajutat să fac față fricii de moarte și, devenind profund conștient că viața este precară și efemeră, am renunțat la o serie de pasiuni prezente și trecute, precum și la o serie de planuri și proiecte pentru viitor; toate

1 *The Colossus of Maroussi*, Henry Miller, Londra, 1950, p. 203

acestea ne fac să fim atît de inflexibili și înțepeniți, încît curentul vital nu se poate revărsa liber prin noi. O dată ce renunțarea a avut loc, totuși, inima se deschide și, chiar dacă te afli într-o condiție clinică nefastă, spiritual te înalți. Iar alți oameni, simțind aceasta, pot fi profund impresionați.

Dacă, deci, vrem să trăim ca ființe umane complete, trebuie să fim pregătiți să-i urmăm de bunăvoie și conștienți pe vechii eroi în labirinturile întunecate și să înfruntăm pe locuitorii lor cei înfricoșători. Nu trebuie să ne temem decît de propria teamă. Pentru a ne apăra, avem nevoie doar de curaj și de o îndrumare înțeleaptă.

Iluzie și „non-eu“

Iluzia este una dintre cauzele esențiale ale suferințelor : incapacitatea noastră de a vedea lucrurile așa cum sînt cu adevărat, ci într-o manieră distorsionată, datorată unei orbiri subtil-conștiente. De fapt, lumea este o unitate dinamică : un organism unic ce se schimbă în permanență. Totuși, mintea noastră o „despică“ în fragmente și bucăți separate, statice, pe care încearcă apoi să le manevreze fizic și mintal.

Una dintre creațiile cele mai dragi ale minții este ideea de persoană — și, cea mai apropiată, ideea unei persoane foarte speciale pe care fiecare dintre noi o numește „eu“ : un ego, sau un sine permanent, separat. Într-o singură clipă, deci, universul acesta organic este separat în două : Există un „eu“ și există tot restul. Aceasta înseamnă conflict — și durere, căci „eu“ nu poate controla imensitatea nepătrunsă alături de care este așezat. Va încerca,

desigur, așa cum un purice s-ar înverșuna împotriva unui elefant, dar este o întreprindere inutilă.

Un loc central în învățătura lui Buddha îl ocupă doctrina lui „anatman" — non-sinele. Aceasta nu neagă rolul unui „eu" în viața de zi cu zi. Avem, de fapt, nevoie de un ego solid, stabil, pentru a funcționa în societate. Totuși, „eu" nu este real în ultimă instanță. Este un „nume" ; un artefact care nu are niciodată de-a face cu realitatea. Din cauza acestei disjuncții se nasc tot soiul de probleme.

O dată ce creierul a construit noțiunea de „eu", ea devine punctul central de referință. Ne atașăm ei și ne identificăm cu ea pe deplin. Încercăm să promovăm ceea ce pare a constitui interesele ei, să o apărăm împotriva unor amenințări și pericole, reale sau imaginare. Și la fiecare pas avem grijă de afirmarea egoului : este o confirmare că există și sîntem prețuiți. Nodul gordian al preocupărilor, care se naște din aceasta, ne absoarbe exclusiv, pînă la limita obsesiei de a fi. Există în noi ceva mai mare și mai profund, deși noi nu îl putem vedea, cînd sîntem prinși în vîrtejul ego-ului : un fel total diferit de a fi.

Cînd am sosit în India, în 1971, musonul înainta rapid, așa încît am urcat pînă la stațiunea Mussoorie, de pe dealul himalayan, pentru a scăpa de umiditatea excesivă de la cîmpie. Din fericire, am găsit masă și locuință în camera din spate a unui restaurant mic condus de refugiați tibetani. În fiecare zi, din văile și trecătorile ascunse se înălțau nori grei care întunecau înălțimile subalpine dimprejur. Și, de asemenea, ploua fără încetare. De fapt, era atîta umezeală, încît în fiecare dimineață, cînd mă trezeam, cureaua de piele

avea mucegai pe margini. Cu toate acestea, deși practic nu vedeam nimic, ieșeam mereu să mă plimb prin localitate.

Atunci s-a petrecut o schimbare miraculoasă. Într-o seară, după ceai, m-am aventurat în vîrful unei stînci și am descoperit că musonul încetase brusc. Pentru prima dată, se vedea clar în toate direcțiile. Și am contemplat un minunat apus. Bolta cerului arăta de parcă ar fi fost stropită cu conținutul unui uriaș creuzet plin cu aur topit. Am văzut, de asemenea, la o distanță de sute de mile parcă, peste dealurile verzi, înghesuite, cum la marginea orizontului, munții înzăpeziți captau lumina soarelui ce apunea, reflectînd-o cu o strălucire dublă.

Cînd ești absorbit de identificarea cu ego-ul este ca și cum ai rătăci în norul musonului. Eliberîndu-ne de ego, fie și pentru o secundă, devenim conștienți de o imensitate și frumusețe neimaginate care se află tot timpul acolo, dar pe care preocuparea de sine ne împiedică să le vedem.

Skandha

Dacă ideea de „eu“ este o ficțiune, ne putem pe drept cuvînt întreba în primul rînd cum apare ea. Răspunsul budismului clasic ar suna cam așa : Dacă, de exemplu, luăm un automobil, sîntem foarte siguri cu privire la ceea ce avem... pînă cînd începem să-l desfacem piesă cu piesă. Dar o dată ce am îndepărtat caroseria, am desfăcut motorul, am scos cutia de viteze și transmisia, am dat la o parte roțile și așa mai departe — ce mai rămîne ? Nu mai avem o mașină, ci doar un set de piese.

Același lucru se întîmplă și cu o persoană. Și ea poate fi desfăcută în componentele de bază, divizate în mod tradițional în cinci categorii: așa numitele „grupe“ (skandha). Există:

1. categoria celor fizice, care cuprinde corpul și cele cinci simțuri;
2. cea a sentimentului;
3. a percepției;
4. a formațiunilor mintale (impulsuri și emoții);
5. conștiința, sau mintea.

Cînd aceste grupe de componente se unesc într-o ordine funcțională, există condițiile pentru apariția iluziei unui sine și a unei persoane. Dar cînd ele se despart și își urmează drumurile separate — așa cum se întîmplă la moartea fizică, de exemplu — atunci sinele sau persoana nu poate fi găsit(ă).

Ceea ce a rămas nu este totuși nimicul, anihilarea. Buddha a definit această părere ca fiind eronată. Nici nu este vorba de un fel de *ceva* etern — altă idee greșită. Există o „cale de mijloc“ evazivă care transcende atît negativismul, cît și eternalismul — și toate dualitățile, inclusiv viața și moartea. Acolo trebuie să căutăm adevărul.

Dharma

În Abhidharma, sistematizările filozofice ale primelor școli budiste, căutarea elementelor ultime ale procesului

mundan este dusă pînă la nivelul cel mai mic. Aceste elemente ultime sînt numite „dharma“ — în sistemul Sarvastivadin ele sînt în total șaptezeci și cinci și sînt considerate aparențe insubstanțiale ; sau, în cuvintele lui T. Stcherbatsky, „scînteieri momentane în lumea fenomenală, provenite din izvoare necunoscute.“ Într-o stare de perpetuă agitație — aproximativ asemănătoare minusculelor boabe de fasole mexicane — pînă cînd, în cele din urmă, se liniștesc în Nirvana. Ele sînt mai degrabă forțe decît substanțe.

Adevărata realitate, deci, este reprezentată de dansul acestor dharma, misterioase și evanescente, care se adună în grupuri și curg în ceea ce par a fi curenți (santana). Mintea, care se înșală, discerne aici, totuși, „lucruri“ și „personalități“, la fel cum un om care privește cerul poate zări forme ale unor fețe sau hărți, sau copaci, acolo unde nu sînt, de fapt, decît configurații ale norilor ; sau cum un om însetat, aflat în deșert, poate vedea un lac cu apă răcoroasă care este, de fapt, doar un miraj.

Învățătura cu privire la dharma — ca, de altfel, toate învățăturile lui Buddha — nu trebuie acceptată pe încredere. Practicantul devotat trebuie să fie în stare să își calmeze, să își purifice și să își liniștească într-atît mintea, încît să poată chiar vedea aceste „scînteieri“ infinitezimale, cuprinse în număr mare într-o fracțiune de secundă. Astfel, el va pătrunde o dată pentru totdeauna în jocul obscur al universului existenței aparente și nu va mai fi niciodată amăgit de el. Desigur, este inutil să mai precizăm că doar un meditator foarte înzestrat și care a exer-

sat mulți ani, în condiții ideale, va putea atinge acest nivel de maestru.

Producerea dependentă

Doctrina producerii dependente (Pratitya Samutpada) oferă o explicație populară a felului în care acționează legea cauzalității în ciclurile vieții și morții. Am văzut deja că Buddha a respins noțiunea unui Dumnezeu Creator sau a unui Agent Primordial. Toate fenomenele din Univers se produc în virtutea unor legi interne. Cu alte cuvinte, fiecare fenomen este cauza altuia care, la rîndul său, va fi cauza altuia... și așa mai departe, ad infinitum...

În cuprinsul vieții oricărei ființe omenești, pot fi distinse douăsprezece legături active separate („nidana“) : 1) *ignoranța*, acea orbire voluntară care duce la 2) *actul volitiv*. La rîndul lui, acesta conduce la 3) *conștiința condiționată* care are nevoie de 4) un vehicul sau corp (*nume și formă*) pentru a o purta prin lume. Acel corp va avea 5) uși și ferestre, organele de simț (așa-numitele *șase baze* — adică cele cinci simțuri și mintea) asupra cărora vor acționa stimulii ce vor crea 6) *senzații* care, la rîndul lor, vor genera 7) *sentimente* ce conduc la 8) dorință. Dorința este un fel de otravă care ne face să ne agățăm orbește de tot ceea ce considerăm dezirabil (și să respingem, desigur, ceea ce ni se pare respingător). Deci, este creat 9) *atașamentul*, iar acesta declanșează 10) *devenirea*, din care rezultă 11) *nașterea* care, așa după cum Buddha a explicat neobosit,

produce în mod inexorabil 12) *bătrînețea, moartea* și, de asemenea, toate cele zece mii de dureri și tristeți pe care le moștenește oricare muritor.

Pare dificil, dar și în Vest avem idei asemănătoare. Zicala „din una, dai în alta" este de fapt un rezumat al producerii dependente !

Dar să luăm alt exemplu. Un tînăr vede o mașină strălucitoare, sport, care îi inspiră sentimente puternice — își imaginează înălțarea pe care ar trăi-o, conducînd-o pe șosea cu o sută de mile pe oră, cu capota coborîtă, vîntul fluturîndu-i prin păr și avînd alături o fată frumoasă. Astfel se naște dorința : să aibă mașina. Așa că împrumută bani pentru a o cumpăra. O dată ce o are, viața i se schimbă. Trebuie să muncească din greu pentru a avea grijă și a întreține mașina — și să își plătească datoria. Este o luptă, dar este atît de atașat de mașină, încît nu poate suporta ideea de a o pierde. Lucrurile se complică, așa încît își ia mai mult de lucru. Treptat, stresul și munca peste măsură îi șubrezesc sănătatea. Se îmbolnăvește de rinichi. Cîțiva ani mai tîrziu moare, ceea ce, la timpul potrivit, va conduce la o nouă naștere. Explicația budistă va spune că totul s-a petrecut astfel pentru că el s-a înșelat : a crezut că adevărata desăvîrșire constă în obținerea mașinii aceleia sport, cînd, de fapt, aceasta l-a condus la o serie de greutăți crescînde. Renașterea care rezultă din moartea lui nu va face decît să repete un proces similar... pînă cînd lecția este învățată și apare o

hotărîre fermă de a scăpa din ciclurile nesfîrșite ale vechilor erori.

Karma

Ce forță leagă fiecare verigă din lanțul Producerii Dependente, menținînd Roata Vieții în mișcare ? Răspunsul este *karma*. Cuvîntul — a cărui formă corectă este, în sanscrită, karman — a pătruns de acum în conștiința occidentală, deși într-un mod oarecum distorsionat, cel puțin din punct de vedere budist. El este adesea numită „Legea Cauzei și a Efectului" ; se referă, deci, la urmările acțiunilor trupului, cuvîntului și minții. Iar consecințele sînt foarte importante în budism.

Orice acțiune voită, chiar și în mod foarte subtil, de persoana care o îndeplinește, va produce un mugur și, în cele din urmă, un fruct de o calitate morală similară, căci în sfera umană, karma acționează etic. Deci, un act imoral va provoca un ecou de același fel în această viață sau în una viitoare ; același lucru este valabil și pentru acțiunile bune sau neutre din punct de vedere moral care sînt realizate voit și liber. Biblia spune ceva asemănător : că vom culege ceea ce semănăm. Dacă vrem să înaintăm din punct de vedere spiritual — sau cel puțin să trăim o înrăutățire minimă — se cuvine, prin urmare, să fim atenți la modul în care vorbim și ne comportăm, căci nu putem scăpa de urmări în nici un fel. După cum se spune în *Dhammapada* :

„Dacă un om vorbește sau acționează cu
mintea necurată, durerea îl urmează, tot astfel

precum îl urmează roata pe boul care trage
la jug.“ [1]

Această doctrină nu trebuie însă folosită ca pretext pentru judecăți răutăcioase. De exemplu, dacă cineva se îmbolnăvește, o persoană „critică“ ar putea declara : „A, păi ăsta e rezultatul karmei trecute. Nu culege decît ceea ce a semănat.“ Aceasta înseamnă să ignorăm faptul că în joc intră și forțe non-karmice. Indiferent de felul cum ne comportăm, corpurile noastre organice sînt supuse dezvoltării și decăderii. Diverși factori circumstanțiali au, de asemenea, un cuvînt de spus în modul în care se întîmplă lucrurile. În orice caz, cine este acela care întreprinde o acțiune ? Dacă ego-ul este în ultimă instanță o iluzie, nu există nici un agent, doar faptul. În ce rezidă deci responsabilitatea morală ?

Mai mult, în zilele noastre, oamenii de știință descoperă că legile — iar în termeni budiști, karma este o lege — funcționează doar pînă la un anumit punct. După aceea se poate întîmpla orice, literalmente *orice*. Prin urmare, indeterminarea și incertitudinea se află în creațiile fundamentale ale Universului. Poate că la asta făcea aluzie însuși Buddha atunci cînd îl certa pe discipolul său credincios Ananda, pentru că acesta afirmase că a înțeles pe deplin Karma.

Renașterea și moartea

După cum probabil este deja foarte clar, budismul nu e adeptul viziunilor nihiliste ale morții. Nu există un abis

1 *Dhammapada*, capitolul 1, versetul 1.

al nimicului pur care se cască și în care dispărem în cele din urmă. Există doar Samsara, procesul mundan ciclic, și evadarea din el.

Se crede adesea că budiștii sînt adepții ideii de reîncarnare, ceea ce nu este strict adevărat. Reîncarnarea presupune că un fel de suflet sau de esență eternă, ceva cu trăsături personale neschimbate, se transferă dintr-un trup într-altul în cursul timpului. Așa cum am văzut însă, Buddha a negat existența unui suflet care s-ar putea reîncarna. Ceea ce a admis el a fost oarecum diferit, care s-ar putea numi *renaștere*. Aceasta susține existența unei *legături cauzale* între o viață și cea care îi urmează; totuși, nimic nu se transmite mai departe; viața următoare este una complet nouă. Dar forma pe care o ia este condiționată de cea anterioară. Este mai curînd asemenea unei bile ce se rostogolește pe suprafața verde a unei mese de biliard. Lovește altă bilă, iar aceea pornește cu o viteză și într-o direcție care datorează ceva primei bile (și, de asemenea, altor factori accidentali), dar nu preia nimic material sau esențial din cea dintîi. Altă analogie o oferă transmiterea flăcării de la o lumînare la alta.

Strict vorbind, noi murim și renaștem în fiecare secundă. Acest lucru poate părea la prima vedere o exagerare, dar, dacă ar fi să privim două fotografii ale aceleiași persoane, făcute la douăzeci-treizeci de ani distanță, am vedea aceeași persoană, același chip și trup, și aceeași privire în ochi ? Sau ar fi toate acestea — și, de asemenea, lucruri nevăzute precum atitudinile, credințele și stările

emoționale și mintale — foarte diferite ? Răspunsul este de la sine înțeles.

Moartea fizică însă este, indiscutabil, una mult mai evidentă și mai stînjenitoare decît „morțile“ mai mici care ni se întîmplă în fiecare clipă. În budismul tibetan, descoperim o analiză amănunțită a stărilor care apar în „bardo“, sau starea intermediară dintre o viață și alta. Bardo constituie o fantasmagorie înfricoșătoare, în care tot soiul de spectre, zeități, demoni și alte apariții se arată conștiinței rătăcite și lipsite de trup[1] care trece pe acolo. Apar, de asemenea, „străluciri minunate“, dintre care cea dintîi este adevărata Dharmakaya în care se află eliberarea ; dar conștiința care traversează bardo va fi de obicei prea confuză pentru a observa ce reprezintă acestea, fiind astfel purtată înainte spre renaștere, care va avea loc în maximum patruzeci și nouă de zile. Dacă urmează să fie o renaștere omenească, viitorii părinți vor fi văzuți făcînd dragoste, dorința se va ivi, iar conștiința va încerca să se interpună, dar se va vedea împiedicată. Iritarea pe care o simte atunci va pecetlui zămislirea.

Se spune că șansele unei renașteri omenești, singura prin care se poate scăpa de Samsara, sînt foarte reduse. Dacă o țestoasă oarbă, care înoată într-un ocean imens, ar ieși la suprafață o dată la o sută de ani, ce probabilitate ar exista ca ea să își pună capul într-un jug de aur care ar pluti la suprafața apei ? Deci, dacă ni s-a dăruit o „prețioasă

---

1 N-ar trebui să vorbim de fapt de o singură conștiință care traversează bardo. Este mai degrabă asemenea unor momente de întrepătrundere cauzală a unor fluxuri ale conștiinței. L-am putea deci numi un „continuum al conștiinței“.

renaștere umană“, ar trebui să avem grijă să o folosim cum se cuvine în vederea obținerii eliberării, căci altfel putem fi „expediați“ către alte „destinații“ înfricoșătoare — zonele infernale, zona spiritelor flămînde și așa mai departe — și ne-am putea mișca acolo eoni întregi înainte de a dobîndi o altă șansă.

Schimbare și efemer

Buddha a insistat asupra naturii dinamice a existenței. Aceasta se potrivește cu ideile unora dintre primii filozofi greci, precum Heraclit, care susținea că „Totul curge“ și că „Nu putem intra de două ori în apa aceluiași rîu.“

Acum, toate acestea sună ca niște locuri comune. Și totuși, în mințile și emoțiile noastre există ceva care se opune ideii de schimbare. Încercăm tot timpul să rupem dansul dinamic al lumii, care este unitar, în „lucruri“ separate pe care apoi să le condensăm în gheața gîndului. Dar dansul lumii refuză cu încăpățînare să rămînă fragmentat și înghețat. El continuă să se învîrtă modificîndu-se de la o clipă la alta și rîzînd de toate tentativele noastre jalnice de a-l organiza și controla.

Pentru a trăi cum se cuvine, în armonie cu universul dinamic, este esențial să acceptăm realitatea schimbării și efemerului. Cel înțelept călătorește, prin urmare, cu ușurință și cu minimum de dezordine, păstrînd proverbialul „spirit deschis“ în toate situațiile, căci el știe că realitatea zilei de mîine nu va fi aceeași cu cea a zilei de azi. El va fi învățat, de asemenea, arta divină a renunțării — care înseamnă să nu fii atașat de persoane, posesiuni și situații,

ci, mai curînd, atunci cînd vine vremea despărțirii, să-i permiți să aibă loc cu blîndețe.

În opera clasică *Walden*, scriitorul american din secolul al nouăsprezecelea, H. D. Thoreau, descrie, amuzant, dar obiectiv, pe mulți dintre tovarășii săi din Noua Anglie, „aproape striviți și sufocați“ de povara proprietății lor, constînd „dintr-un hambar de șaptezeci și cinci de picioare pe patruzeci, din grajdurile lui Augias, necurățate niciodată, și o sută de acri de teren, pămînt arat, cosit, pășune și pădure.“ [1]

Apoi, cît de multe chinuri în plus ne provoacă atașamentul nostru față de relații, prieteni și cei dragi.

Privind înapoi, îmi dau seama că această realitate a schimbării/efemerului m-a șocat puternic cu mulți ani în urmă, înainte să fi studiat sau practicat budismul. Stăteam într-o după-amiază la fereastra apartamentului de la etajul întîi, pe care îl ocupam cînd eram student, și priveam jos, în stradă, la oamenii care treceau încoace și încolo. Deodată, a apărut o femeie care împingea în susul dealului un cărucior. Nu era nimic șocant în aspectul ei. Părea puțin iritată, ca orice tînără mamă, oarecum neglijentă față de înfățișarea sa, dînd probabil o fugă să cumpere cîte ceva de prin magazine între două treburi ale casei. Ușor uimit, am început să recunosc ceva familiar în ea. Era o persoană cu care avusesem o scurtă relație cu cîțiva ani înainte. Atunci, totul fusese complet altfel. Ea avea optsprezece ani, tocmai plecase de acasă pentru a-și începe primul an de facultate și nu era foarte frumoasă,

1 *Walden* de H.D.Thoreau,`retipărită în *Thoreau: Walden and Other Writings*, editată de J.W.Krutch, New York, 1962, p. 108.

dar radia acea dragoste de viață pe care o poate simți o fată de vîrsta ei atunci cînd existența pare un darnic corn al abundenței. Mi-am amintit chiar și cînd o întîlnisem pentru prima oară. Chipul, și mai ales zîmbetul său, mi se întipărise în memorie, ca într-o fotografie color... deci, frumusețea nu era ceva care să dureze, era un eveniment — și încă unul extrem de scurt. Femeia de pe stradă nu era fata pe care o iubisem. Era altcineva, cineva complet diferit.

Dorința

Dacă țelul fundamental al practicii curentului esențial budist este să demaște iluzia eului, una dintre direcțiile principale ale atacului este îndreptată împotriva dorinței. Dorința are o faimă foarte proastă în scrierile budiste. Este o otravă, o boală, o nebunie ; nu se poate trăi într-un trup supus dorinței, căci el este ca o casă în flăcări.

Acum, dorința există și se dezvoltă pentru că este satisfăcută. Pe de altă parte, cînd nu e satisfăcută, prin aplicarea restricțiilor etice și a conștiinței, ea se stabilizează și începe să scadă, deși nu este un proces ușor sau comod, căci vechile impulsuri reclamă mult timp satisfacerea lor.

Acest tip de practici, desigur, se împotrivește direct principalelor curente ale societății moderne de consum, unde dorința este încurajată cu putere și este ridicată la noi niveluri și valori prin eficientele servicii de marketing și publicitate. Dar el se împotrivește și dorințelor mai moderate — dorința unei familii etc. — aprobate în societăți mai simple și mai tradiționaliste, inclusiv în cea în care s-a

născut Buddha... Nu putem fi niciodată liniștiți cît timp dorința nu ne dă pace.

Contrară dorinței este aversiunea, un refuz a ceea ce ne displace, care se opune „încleștării“ de lucrurile ce ne plac. Și aversiunea trebuie evitată.

Dorința, aversiunea și ceea ce le însoțește, iluzia, constituie principalele erori sau slăbiciuni ale caracterului care ne conduc prin ciclurile dureroase ale Samsarei. Ele sînt reprezentate simbolic chiar lîngă butucul Roții Vieții de un cocoș, un șarpe și un porc, care se alungă unul pe altul și își mușcă unul altuia cozile, într-un lanț circular neîntrerupt.

Calitățile superioare și virtuțile

Luînd medicamentul prescris de înțeleptul doctor Buddha — adică, printr-o practică regulată și, de obicei, de o durată destul de lungă — multe dintre complicatele probleme care apar în viață se vor rezolva singure, foarte natural. Timpul și energia sînt în egală măsură eliberate pentru a inocula calități morale precum : răbdarea, bunătatea, hotărîrea, bucuria înțelegătoare față de succesele altora, compasiunea pentru suferințele lor și așa mai departe. Există, de asemenea, mai mult loc pentru studiu și meditație.

Pe măsură ce practica devine mai profundă, vor apărea calități tot mai specializate, inclusiv forma superioară de înțelepciune amintită mai înainte. Aceasta oferă practicantului posibilitatea de a vedea lucrurile așa cum sînt în realitate, dar fără lentilele deformate ale imaginației bazate pe dorință, ale proiectelor și așa mai departe.

Detașarea de lume și sine crește pe măsură ce procesul avansează spre apogeu. Zgomotul impulsurilor inte-

rioare — roade ale vechilor rădăcini karmice — se estompează pînă cînd, în cele din urmă, practicantul este în stare de o asemenea acceptare a tuturor vicisitudinilor vieții, încît nici chiar moartea nu îl mai sperie.

Există o cunoscută poveste care spune că, odată, o armată rebelă a pătruns într-un oraș din Coreea și toți călugării templului budist Zen din zonă au fugit, cu excepția starețului. Generalul rebel a intrat în templu și s-a mîniat, pentru că starețul nu i s-a prosternat imediat.

— Nu știi, a strigat el, că ai în față un om care ar putea să te străpungă fără să clipească ?

— Iar tu, a replicat starețul, ai în față un om care ar putea fi străpuns fără să clipească.

Generalul a fost surprins. După o clipă, s-a înclinat respectuos și s-a retras.[1]

Sau, cum a scris marele poet irlandez modern, W. B. Yeats, în propriul său epitaf :

„Aruncă privirile reci
Asupra vieții și morții
Călărețule, treci..."[2]

Nirvana

Sfîrșitul drumului este asemuit în cele dintîi scrieri stingerii unei lumînări, atunci cînd aceasta nu mai are combustibilul care să o mențină aprinsă. Aceasta este

1 Adaptat din *The Tiger's Cave,* Trevor Legget, Londra, 1977, p. 160.
2 Din „Under Ben Bulben", în *The Collected Poems of W.B.Yeats*, Londra, 1961, p. 401..

Nirvana. Identificarea cu un sine a încetat ; într-adevăr, toate impulsurile de a exista ca persoană — sau de a exista în vreun fel — au încetat. Dorința și aversiunea au fost liniștite. Iluzia a fost înlocuită de clarviziune. La nivel minim, agitația dharmelor a fost cu totul calmată. Existența ciclică, nașterea și moartea sînt depășite.

Trebuie să fim atenți, pentru a nu considera acestea toate ca fiind pur și simplu „nimicul“ — sau un „ceva“ supratranscendent. Este ceva aflat mai presus de naștere și moarte, existență și nonexistență — și cu mult mai presus de puterea minții de a cunoaște și a cuvintelor de a exprima. Sîntem totuși asigurați că ea reprezintă cea mai mare binecuvîntare. Viața trupească poate continua și, de asemenea, mai este loc și pentru învățătură — precum în cazul lui Buddha — dar, în cele din urmă, are loc o „trecere“ mai departe, la fel de inefabilă, o dată cu moartea fizică. Aceasta este Parinirvana. Despre trecerea lui Buddha însuși sau Parinirvana stă scris :

„Precum o flacără stinsă de vînt
Se duce la loc de odihnă și nu poate fi definită,
Astfel înțeleptul, eliberat de individualitate
Se duce la loc de odihnă și nu poate fi definit.
Dincolo de toate imaginile
Dincolo de puterea cuvintelor.“[1]

1 *Majjhima Nikaya*, 245-246.



5. ÎNȚELEPCIUNEA 2 : DEZVOLTĂRILE MAHAYANA

Pentru că Buddha a spus că toate lucrurile sînt supuse schimbării, era în deplin acord cu principiile fundamentale ca generațiile ulterioare de budiști să modifice, reformuleze și dezvolte învățăturile lui. În acest capitol, vom urmări principalele evoluții care și-au făcut apariția după crearea Mahayanei. Vreau să examinez în mod special reformulările doctrinei anatman, pe care mulți o consideră ca reprezentînd teoria-cheie care distinge budismul de alte sisteme religioase indiene.

Avem azi, desigur, tendința de a separa budismul de alte tradiții indiene, ca și cum ar fi avut o viață autonomă, doar a lui. De fapt, el a fost în foarte mare măsură o parte integrantă a „laboratorului filozofic care era India din timpul lui Buddha“ (T. Stcherbatsky) — și așa a continuat să fie pentru încă un mileniu după aceea. Gîndirea și practica budiste au influențat și, la rîndul lor, au fost influențate de cele aparținînd altor școli indiene ne-budiste.

Inițial, doctrina anatman a fost mai mult o reacție împotriva noțiunii de atman, care este un element central al principalului curent religios brahmanic. Brahmanii și rishi-i cred în existența unei Realități sau Sine Ultim(e), pe care ei o (îl) numesc Brahman și care poate fi descoperit nu în vreo sferă cerească, ci în inima omului, în care caz este numit atman sau sinele. De fapt, nu există nici o diferență între Brahman și atman ; Sinele și sinele sînt totuna.

Marii rishi și yoghini ai *Upanishadelor* au accentuat natura incognoscibilă a lui Brahman/atman. Tot ce puteau face era să îl descrie în termeni negativ : *Neti, neti* („Nici asta, nici asta"). Desigur, problema este că mintea nu poate lăsa lucrurile astfel. Ea va conspira mereu pentru a le atrage în plasa gîndului și pentru a le descrie prin mijlocirea cuvintelor, chiar atunci cînd este avertizată să nu o facă. Așa că treptat, ideea de atman a început să degenereze. Imagini, idei și vorbe se proiectau pe ecranul gol al acelui mister — pînă cînd a încetat să mai fie un mister.

Prin urmare, misiunea lui Buddha era în principal una reformatoare. El voia să purifice atman de toate acele proiecții și să-i redea incognoscibilitatea. Deci, atunci cînd predica despre anatman, el nu afirma că nu există atman, sine (și, de aici, Sine, Realitate Ultimă), așa cum au crezut într-adevăr mulți budiști. *El susținea mai degrabă că orice lucru pe care îl gîndești sau spui despre atman nu este atman.* Atman se află mai presus de toate cuvintele și ideile. Nu îl poți cuprinde cu ajutorul intelectului. Dar, eventual, te poți purifica și deschide, ca el să se reverse asupra ta. Atunci, tu poți fi el.

Deci, chiar și în măsura în care este și ea verbal-conceptuală, formula lui Buddha cu privire la doctrina lui atman nu poate fi perfectă și definitivă. Nu este, așadar, de mirare că, nu mult după moartea lui, în perioada înfloririi în India a celor optsprezece școli pre-Mahayana, au început să se strecoare ușoare distorsiuni ale învățăturii. Aceasta începuse, probabil, să piardă din vitalitate. O dată cu apariția Mahayanei, au fost făcute noi încercări de a revitaliza și reface puritatea originală a doctrinei. În timpul acestui proces, așa cum vom vedea, toată povestea cunoaște o schimbare de o sută optzeci de grade, de la formulări negative pînă la unele pozitive.

Într-adevăr, putem urmări schimbări chiar în descrierea lui Buddha. De exemplu, în *Marea sutta a distrugerii poftei*[1], Buddha îl mustră plin de asprime pe Sati, fiul pescarului, pentru ideea după care conștiința (viññana) și nimic altceva rămîne în viață și dintr-o viață în alta, această conștiință fiind „cea care vorbește și simte, cea care suferă roadele cele bune sau rele ale karmei“. Adevărul, susține Buddha, este că conștiința apare doar în dependență de „bazele conștiinței“ (ayatana) ; conștiința vizuală, de exemplu, apare doar împreună cu simțul văzului și cu obiectele vizibile. În *Brahmajala Sutta*[2], pe de altă parte, Buddha vorbește de „viññanam anidassanam anantam sabbato pabham“ (conștiința care este fără caractere, fără sfîrșit și etern-strălucitoare). Deci, în primul caz, el pare să nege că Realitatea Ultimă este conștiința pură, în

1 *Majjhima Nikaya*, 36.
2 *Majjhima Nikaya*, 49; și, într-o formă ușor diferită, în *Digha Nikaya*, 11.

vreme ce în al doilea, pare să admită tocmai acest lucru. De asemenea, în *Udana*, el afirmă existența unui „Nenăscut, Nedevenit, Nefăcut și Necondiționat".

Ar fi greșit să privim aceste lucruri ca pe niște simple inconsecvențe. Buddha fiind un profesor pragmatic, învățăturile sale nu erau menite să constituie afirmații definitive ale adevărului, ci, mai curînd, erau structurate pentru a se potrivi nevoilor de moment și indivizilor cărora li se adresa. Probabil că Sati era prea atașat ideii conștiinței ca Realitate, iar Buddha voia doar să-i redeschidă spiritul.

Shunyata

O dată cu apariția Mahayanei, găsim Doctrina Anatman reformulată în conceptul de Shunyata (Golul)[1]. Desigur că acest Gol nu reprezintă nimicul pur ; nu este nici ceva transcendent. Este mai degrabă un „medicament" pentru vindecarea puternicelor obiceiuri înșelătoare ale minții noastre, în special a tendinței acesteia de a considera persoanele și lucrurile ca existînd separat, auto-create și auto-întreținute.

Shunyata indică, prin urmare, nu prezența a ceva, ci, mai curînd, o desăvîrșită absență, sau vid, în mod special o lipsă a existenței intrinsece, sau a unei „naturi proprii" (svabhava). Acest lucru este valabil atît pentru dharme, acele esențe ultime ale devenirii lumii, cît și pentru oameni și obiecte. În Abhidharma, există o tendință generală de a

1 De fapt, noțiunea de Shunyata a apărut printre școlile Hinayana, dar a fost pe deplin dezvoltată, devenind o piatră de hotar a Mahayanei.

considera că dharmele sînt oarecum reale, deși nu pînă la a poseda atman. Totuși, în Mahayana, dharmele sînt considerate indubitabil goale, la fel ca toate celelalte. Chiar și Golul este, în ultimă instanță, gol !

Bodhisattva și compasiunea

Se spune că înțelegerea Shunyatei, la fel ca și risipirea iluziei, dă naștere unei profunde compasiuni (karuna) pentru suferința celorlalte ființe sensibile. Compasiune înseamnă „a suferi împreună cu“, a împărtăși și a simți durerile altora ca pe cele proprii. Este evident că aici a avut loc o sfărîmare a granițelor psihice care despart „eul“ de alții. În doctrina Mahayana se crede că prin compasiune sîntem conduși către o hotărîre profundă de a împlini scopurile vieții spirituale, pentru a-i ajuta pe alții să se elibereze — mai cu seamă, să se elibereze de durere. Aceasta are denumirea tehnică de bodhicitta (spiritul iluminării), iar prezența lui înalță o persoană la statutul de bodhisattva (persoană iluminată).

Trebuie să fii destul de avansat pe acestă cale pentru a deveni un bodhisattva. Trebuie să fi înțeles pe deplin învățăturile lui Buddha cu privire la karma, renaștere, producere dependentă și așa mai departe ; trebuie să fi pătruns Golul și să fi simțit emoțiile compasiunii profunde. Se spune, în unele texte, că anumiți bodhisattva avansați au atins de fapt Iluminarea — cu alte cuvinte, ei sînt buddha, pur și simplu. Totuși, în altele se sugerează că ei își „amînă“ propria Iluminare. Cu toate acestea, cel

mai adesea, termenul este folosit evident pentru a desemna pe cineva care este pe-cale-de-a-deveni-buddha, avînd mai curînd motive altruiste decît egoiste.

O frumoasă imagine a ceea ce înseamnă în mod practic să încerci să trăiești viața unui bodhisattva este oferită de învățătorul indian Shantideva în poemul său clasic *Bodhisattvacharyavatara* („Ghid pentru felul de viață a unui boddhisattva")[1]. Este nevoie de un foarte mare grad de idealism și de seriozitate, așa cum există foarte rar — dacă există — în lumea contemporană nouă.

În primul rînd, Shantideva este șocat de grozăvia implicațiilor vieții în Samsara. În orice clipă poți fi purtat în camera de tortură sau lovit de boală. Trupul este „ca un obiect împrumutat doar pentru o clipă" și cînd „înfricoșătorii mesageri ai morții" te cheamă, ceea ce se poate întîmpla oricînd, nu îți ajută la nimic bogățiile, faima sau cei dragi. Părăsești viața complet gol și singur.

„Cine îmi poate oferi o protecție reală împotriva tuturor acestora ?" strigă el cu adevărat îngrozit.

Există o protecție adevărată... și o cale de salvare — calea lui bodhisattva în care subzistă un „ocean de virtuți". Shantideva se decide să o urmeze și să fie doctor, remediu și îngrijitor „al tuturor ființelor bolnave din lume pînă cînd toți vor fi vindecați." Astfel este trezită la viață bodhicitta și se renunță la orientarea egoistă, înțelegînd că, departe de a aduce fericirea și satisfacția căutate,

1 Ceea ce urmează se bazează pe traducerea în limba engleză a operei lui Shantideva *Bodhisattvacharyavatara*, retipărită, Biblioteca Operelor și Arhivelor Tibetane, Dharamsala, 1987.

aceasta perpetuează doar suferința. Căindu-se din toată inima pentru păcatele dinainte, el se hotărăște să lege elefantul nebun al minții. Căci „nimic în afara minții nu-i de temut“; ea este originea tuturor acțiunilor care produc o suferință infernală. Își va examina deci mintea înainte de a face sau spune ceva, iar dacă va găsi că motivația este josnică, va „rămîne nemișcat“.

De asemenea, va fi tot timpul deschis și, uneori, „va fi elevul oricui“ — un sfat excelent! Și, conștient că un moment de furie poate anihila binele făcut prin faptele bune „de-a lungul a o mie de eoni“, va exersa răbdarea. Dacă cineva îl va lovi, va considera aceasta doar ca pe un rod al karmei trecute și nu va purta ranchiună. Va fi într-adevăr „fericit să aibă un dușman“, căci acesta îi oferă prilejul de a-și exersa răbdarea și, astfel, îl ajută în pregătirea sa. De asemenea, își va reține pasiunile sexuale.

Bodhisattva va folosi în mod conștient entuziasmul pentru a contracara orice tendință către lene, care i-ar putea împiedica practica. Apoi, „observînd egalitatea sinelui cu ceilalți“, va renunța la orice „autoprețuire“ și va exersa „secretul sfînt: schimbarea sinelui cu ceilalți“. Îi va concepe pe aceștia ca fiind „eu“, propriu-i sine, trupurile lor — trupul său, și va lua asupra-i suferința lor — deși, desigur, datorită stăpînirii înțelepciunii („cei care vor să calmeze durerea trebuie să dea naștere înțelepciunii“, ne spune, dedicînd un întreg capitol acestui subiect) el știe că, în ultimă instanță, nu există nici un „eu“ și, deci, nici un posesor al suferinței. Cultivîndu-și generozitatea, el va renunța la orice, chiar și la trupul său. Și toate acestea vor fi realizate nu dintr-un simț meschin al datoriei, ci cu o bucu-

rie sinceră. Nu poate face niciodată destul pentru ceilalți. Va pătrunde chiar în cele mai adînci infernuri pentru a le ușura suferințele.

În final, în maniera unui adevărat bodhisattva, Shantideva dedică tot meritul (karma cea bună), care îi poate reveni lui, eliberării tuturor ființelor de peste tot și speră că acestea vor „dobîndi un ocean de fericire și mulțumire". Căci compasiunea adevăratului bodhisattva nu este niciodată limitată la cîțiva beneficiari aleși. Ea se revarsă în mod egal asupra întregii lumi, la fel precum căldura soarelui. Aceleași calități de bunăvoință, prietenie și dorința de a nu vătăma sînt dăruite tuturor, fără discriminare, „ca și cum ei i-ar fi mamă, tată, fiu sau fiică".

Drumul desăvîrșirii lui Bodhisattva

Bodhisattva cultivă anumite virtuți pînă la desăvîrșire. Există șase sau, uneori, zece astfel de „paramita" :

1) dana (dărnicia) ;
2) shila (moralitatea) ;
3) kshanti (răbdarea) ;
4) virya (strădania) ;
5) dhyana (meditația) ;
6) prajña (înțelepciunea) ;
7) upaya (abilitatea practică) ;
8) pranidhana (hotărîrea) ;

9) bala (forța) ;

10) jñaña (cunoașterea).

Dezvoltarea acestor virtuți corespunde drumului în zece etape al lui Bodhisattva. În *Dashabhumika Sutra*, acestea sînt descrise după cum urmează :

1) Pramudita (cel mulțumit) ;

2) Vimala (puritatea) ;

3) Prabhakari (splendoarea) ;

4) Arcishmati (strălucirea) ;

5) Sudurjaya (dificil de cucerit) ;

6) Abhimukhti (prezența) ;

7) Duramgama (depărtarea — de la acest stadiu nu mai e posibilă „alunecarea înapoi") ;

8) Acala (cel neclintit) ;

9) Sadhumati (spiritul bun) ;

10) Dharmamegha (norul dharmei), însăși apoteoza drumului, acolo unde bodhisattva vrea să protejeze și să ilumineze toate celelalte ființe, să fie omniscient, „stăpîn al celor zece puteri" și așa mai departe.

Absolutul și relativul

Profesorii Mahayana nu neagă existența unei lumi convenționale, doar că aceasta nu este ceea ce considerăm noi de obicei a fi ; adică, reală, permanentă, autoîntreținută, conținînd entități separate și așa mai departe.

Această lume are și ea adevărul său, dar el este unul relativ, compromis prin însăși natura lui, imperfect. Există totuși și un alt model de referință, necompromis. El reflectă cu acuratețe realitatea. Adevărul absolut obținut aici se numește paramartha satya, iar adevărul lumesc, sau relativ, se numește samvriti satya. Le-am putea numi adevăr profund și adevăr superficial. Ele corespund celor două perspective : cea transcendentă (lokottara) și cea lumească sau relativă (laukika).

Prajñaparamita

Prima învățătură Mahayana importantă a fost Prajnaparamita sau „Desăvîrșirea înțelepciunii“ (așa numita „Înțelepciune care a trecut dincolo“). Găsim aici un număr de texte dificile, de lungimi diferite. Unul foarte scurt, de exemplu, susține că întreaga învățătură poate fi rezumată în litera *A* (Ah în sanscrită). Altuia îi sînt necesare o sută de mii de versuri pentru a o prezenta. *Sutra inimii* și *Sutra diamantului* sînt cele mai cunoscute texte concise.

Toate operele sînt declamate din punctul de vedere transcendent (sau lokottara). Adică, dintr-o poziție absolută, aflată mai presus de orice gînd discriminatoriu sau construcție verbală. Privind din acest sublim loc privilegiat, care nu este de fapt diferit de Iluminare, nu există nici un Buddha, nici o Iluminare, nu există pîngărire, purificare, producere (de dharme) și nici extincție ; nu există karma și nici consecințe ale acesteia. Nu există ființe care să fie salvate, prin urmare nici bodhisattva care să le

salveze. Forma se întrepătrunde cu golul, Samsara cu Nirvana.

Cum sînt posibile astfel de lucruri ? Desigur, Buddha nu putea gîndi „Eu sînt Buddha“, de exemplu, căci aceasta ar fi însemnat că avea în minte ideea unei persoane care poseda calitatea de buddha. Fiind Buddha, el este totuna cu calitatea de buddha, nu există dualitate ; deci, pentru Buddha nu există nici un buddha. Tot astfel, „Iluminarea“ este o idee care le apare doar celor care nu sînt iluminați. Ei se află, într-adevăr, la o mare distanță de aceasta. Cei care sînt cu adevărat pe aproape sînt „aceia care nu se gîndesc dacă sînt departe de Iluminare sau lîngă ea.“ Și, din nou, „Nirvana“ și „Samsara“ nu sînt decît concepte în mințile celor care operează discriminatoriu. Pentru ceilalți (buddha și bodhisattva) „Samsara și Nirvana devin exact același lucru“...

Deci, toți termenii, inclusiv cei cu prestigiu spiritual, precum „buddha“, „Iluminare“, „bodhisattva“, „karma“ și „dharma“ sînt doar construcții convenționale. Buddha și bodhisattva le folosesc doar ca pe mijloace capabile să ajute ființele suferinde — deși, desigur, în ultimă instanță, nu există nici ființe, nici suferință. Astfel, buddha și bodhisattva îi privesc pe cei pe care îi ajută ca fiind nu mai reali decît o armată de fantome invocată de un magician abil.

Atunci, care este înfățișarea pe care o are Prajñaparamita ? Textele spun că ea poate fi comparată cu vacuitatea și puritatea spațiului. Buddha și bodhisattva care „se mișcă în el“ nu se opresc nicăieri și în nimic, nici condiționat, nici necondiționat. Ei nu caută sprijin psihic, totuși poziția lor

este la fel de solidă ca a diamantului ; ea nu se va sfărîma, precum Samsara și toate creațiile ei. Căci, se accentuează mereu, Samsara „nu are suflet“ :

„Ca pe stele, ca pe o părere sau o lampă
Ca pe un spectacol fals, stropii de rouă sau un balon,
Un vis, un fulger sau un nor
Trebuie să privim ceea ce-i condiționat.“[1]

Prajñaparamita triumfă în propria-i perspectivă transcendentă pe care o însuflețește poetic, în vreme ce conspiră pentru a ne lipsi de toate propozițiile afirmative și de toate construcțiile mintale/verbale, conducîndu-ne înspre acel minunat Dincolo.

Madhyamaka

Tradiția spune că învățăturile amorfe din Prajñaparamita au fost sistematizate de un înțelept pe nume Nagarjuna (din secolul al doilea), maestru fondator al Școlii „Căii de Mijloc“ (Madhyamaka). Foarte vestit, el este uneori caracterizat ca un al doilea Buddha.

Nagarjuna provenea din rîndurile brahmanilor din sudul Indiei. Inițial, el stăpînea magia, pe care o folosea cu succes pentru a deveni invizibil, astfel încît putea

1 *The Short Prajñaparamita Texts*, traducere în lb. engl. E.Conze, Londra, 1973, p. 138.

seduce cu ușurință femeile din palatul local. Totuși, cînd trei dintre prietenii lui apropiați au fost prinși și executați, pericolele dorinței i-au fost puternic revelate, iar el a început imediat să practice budismul Hinayana. Mai tîrziu, a promovat la Mahayana. O sursă susține că a fost instruit de naga, o specie de cobra divină care trăia pe fundul mării. În sens figurat, aceasta poate însemna că el a fost autorul unei importante învățături noi ; sau cuvîntul „naga“ poate să fi fost, pur și simplu, numele unui trib din sudul Indiei. Ulterior, el a compus texte, între care de menționat este *Mulamadhyamaka-karika* (Versurile Căii de Mijloc) ; există, de asemenea, sugestii conform cărora el ar fi autorul unor texte Prajñaparamita. El a apărat cu abilitate Mahayana, într-o dezbatere deschisă cu adepții altor școli budiste și Hindu, precum Samkhya, Vaishesika și Nyaya. Extrem de prețuit, el și-a petrecut ultimii ani într-o mănăstire construită pentru el de către un rege generos, apoi și-a pus capăt zilelor. Principalul său discipol a fost un alt brahman din sudul Indiei, Aryadeva.

Nagarjuna nu a adus în budismul Mahayana o poziție filozofică nouă, creatoare, ci o metodă critică ce, aplicată corect, va distruge toate părerile și opiniile, demonstrîndu-le absurditatea și redînd mintea stării ei native de Prajñaparamita, liberă de orice formații conceptuale dualiste. După cum el însuși o spune, în încheierea lucrării *Mulamadhyamaka-karika* : „Mă plec cu reverență în fața lui Buddha care, din compasiune, m-a învățat adevărata doctrină,

pentru a renunța la toate părerile." Aceasta este deci filozofie care nu ajunge la nici o concluzie. De fapt, ea pune capăt speculațiilor și tuturor reflecțiilor — sau, cu alte cuvinte, ea măsoară limitele ultime a ceea ce poate fi gîndit și spus, păstrîndu-se un sens. În această privință, ea se aseamănă cu filozofia științifică modernă a lui Ludwig Wittgenstein.

Metoda lui Nagarjuna este numită „dialectică" în sensul că ea exploatează natura ironică, dualistă a limbii, pentru a combate toate propozițiile. În acest scop, el folosește diverse metode, printre care faimoasa tetralemă prin care o propoziție poate fi redusă la patru forme logice : 1) A ; 2) non-A ; 3) și A și non-A ; 4) nici A, nici non-A. Pentru a lua un exemplu concret : 1) Totul este real ; 2) Totul este ireal ; 3) Totul este atît real, cît și ireal ; și 4) Totul nu este nici real, nici ireal.

De asemenea, Nagarjuna face o paralelă între Shunyata (Golul) și Pratitya Samutpada (Producerea dependentă). Conform părerii lui, importanța celei din urmă constă în aceea că indică dependența sau relativitatea tuturor lucrurilor din universul convențional. Ele sînt asemenea părților unei catedrale, toate contribuind la păstrarea și susținerea reciprocă, astfel că, dacă una singură este înlăturată, întreaga structură se va prăbuși. A vedea astfel dependența și relativitatea înseamnă a vedea Shunyata și a fi eliberat. Această eliberare depinde, deci, de o schimbare de percepție și cunoaștere, de nimic altceva. Lumea

nu se schimbă, căci nu există distincție între Samsara și Nirvana — „limita Samsarei este limita Nirvanei".

Influența lui Nagarjuna și a școlii lui a fost enormă. Madhyamaka ortodoxă a devenit filozofia dominantă în Tibet și a rămas astfel pînă la anexarea comunistă din 1959. Ea s-a transmis, de asemenea, cu succes atît Chinei, cît și Japoniei, și este în prezent studiată cu entuziasm în Vest.

Yogacara

Deși Nagarjuna voia să demonstreze inutilitatea tuturor punctelor de vedere atît pozitive, cît și negative, natura tranșantă a metodei lui, pe care un scriitor a numit-o „un fel de sadism filozofic", are o tendință nihilistă. Pentru a contracara această dispoziție negativistă, a apărut mai tîrziu o subșcoală, Svantantrika lui Bhavaviveka și a colegilor săi, care a adoptat o linie pozitivă.[1] Tot pozitivă a fost și direcția maeștrilor școlilor Yogacara și Vijñañavada care afirmau primatul conștiinței. Obiectele lumii exterioare nu sînt nicidecum „reale" sau exterioare, susțineau ei, ci constituie metamorfoze ale conștiinței sau minții. În sprijinul tezei lor, ei arătau că în spirit pot apărea lucruri, atunci cînd nu există nici un obiect „exterior" prezent —

1 Linia negativistă dură a fost între timp perpetuată de subșcoala lui Buddha palita și a colegilor lui.

de exemplu, într-un vis sau prin practica vizualizării imaginative.

În alte școli aceasta este cunoscută ca doctrina Citta-matra sau „Numai Spiritul". În Occident, este numită idealism (noțiunea după care doar mintea și evenimentele mintale există) și se opune materialismului, concepția că există doar materia. Cel mai distins susținător al idealismului vestic este episcopul Berkeley (1685-1753), care afirma că a exista înseamnă a fi perceput și că percepțiile sînt doar idei ale minții. Prin urmare, s-ar putea pune întrebarea : dacă un copac, de exemplu, există doar cînd este perceput, ce se întîmplă cu el atunci cînd nu este nimeni în preajmă care să îl perceapă ? Dispare el, plin de bunăcuviință ? Nu, va replica venerabilul episcop, el continuă să existe chiar și atunci, pentru că toate lucrurile sînt cuprinse în mintea lui Dumnezeu...

După hagiografia budistă, maestrul care a dat naștere școlii a fost o figură obscură numită Maitreyanatha. Succesorii săi cei mai cunoscuți au fost doi frați, Vasubandhu și Asanga (ambii din secolul al patrulea d.Hr.), născuți în Gandhara. Asanga a studiat mai întîi cu maeștri ai școlii pre-Mahayana Mahishasaka, dar, după ce a petrecut doisprezece ani în meditație solitară, simțind că nu obținuse nimic, el și-a pierdut toate speranțele. Atunci a întîlnit un cîine rîios care i-a inspirat o milă profundă. Acesta a fost norocul său, deoarece cîinele era viitorul Buddha Maitreya, deghizat. Maitreya l-a inițiat rapid pe bunul Asanga

în Mahayana și i-a dictat multe texte, inclusiv *Yogacarabhumi* (Cele zece trepte ale drumului yoghinului).

Între timp, Vasubandhu se alăturase Școlii Sautrantika, deși petrecuse patru ani în Kașmir, studiind sistemul Abhidharma, al grupului de cărturari Sarvastivadin-Vaibhashika. El a fost inițial disprețuitor față de nou-descoperita înțelepciune a fratelui său, un sistem, spunea el, „atît de greu și împovărător, încît putea fi purtat doar de un elefant." Avea să regrete aceste cuvinte sarcastice. Auzind mai tîrziu niște texte citite, a fost atît de brusc iluminat, încît a vrut să își taie limba. A citit pînă la capăt o sutra uriașă în doar cincisprezece zile și nopți, stînd într-o baie de ulei de susan pentru a se menține treaz. După aceea a devenit el însuși un mare autor și comentator de texte Mahayana, un polemist experimentat, fondatorul unor mănăstiri pentru bărbați și femei, al unor săli de oaspeți (dharamsala) și spitale, precum și profesor al fiului împăratului Govindagupta.

În conformitate cu Yogacara, mintea este supusă unui număr de trei niveluri de modificări posibile. Mai întîi, citta, care include cele șase feluri de conștiință senzorială ; apoi mana, conștiința eului. Acestea se dezvoltă din alaya-vijñana, așa numitul nivel al „conștiinței de înmagazinare", un fel de subconștient, în care experiențele trecutului sînt păstrate ca „semințe" (bija) ale unor experiențe viitoare. Acesta produce un fel de flux temporar al

conștiinței, ale cărui valuri încetează cînd toate semințele sînt folosite.

Yogacara nu a fost doar o școală filozofică speculativă. După cum sugerează și numele său, ea se baza pe practica yoga. Astfel, se spunea că Vasubandhu „încerca să explice ceea ce este mai presus de puterea cuvintelor de a exprima, lucruri de care lua cunoștință pe calea misterioasă a meditației profunde." Aspectul filozofic constituie deci doar upaya, mijloace capabile a-l îndruma pe adept spre o perspectivă interioară mai profundă care poate fi obținută doar prin practică efectivă. Aceasta este așa numita „revoluție la bază" (ashraya-paravrtti). Cînd o persoană înțelege, în sfîrșit, că obiectele exterioare sînt doar proiecții ale propriei conștiințe, ea își dă seama că nu există nici un obiect care să fie perceput și nici o persoană care să îl perceapă. Aceasta duce la calea Perspectivei Interioare, care permite accesul către o stare ultimă unde, toate semințele din alaya-vijñana fiind irosite, survine calmul total, într-o samadhi profundă a conștiinței pure. Aceasta este complet golită de conținut, dincolo de dualismul subiect-obiect și, ca atare, este identică cu Dharmakaya. În cuvintele maestrului Vasubandhu :

> „Cînd conștiința nu percepe nici un obiect-al-conștiinței ea este situată în «numai conștiință», căci neexistînd un obiect de perceput, nu există o percepție a sa.

Ea este fără citta, fără percepție, și este cunoaștere supralumească, este o revoluție la bază, sfîrșitul celor două feluri de sensibilitate la durere.

Este uluitorul, beneficul, terenul neschimbător, nesupus durerii, fericirea și trupul-eliberării, numit trupul-dharma al Înțeleptului."[1]

Tathagatagarbha

Ideea pozitivă că misterul esențial al omului și al Universului asunde un „ceva" mai degrabă decît un „nimic" poate fi, de asemenea, regăsită în doctrina Tathagatagarbha, expusă în texte ca *Trezirea credinței în Mahayana*, al lui Ashvaghosa, *Shurangama Sutra* și *Tathagatagarbha Sutra.*, Aceasta sugerează că fiecare persoană este un receptacol, sau o matrice, conținînd potențialitatea sau embrionul calității de buddha. Este nevoie doar de o practică adecvată pentru a da la iveală această Realitate eternă, îndepărtînd impuritățile care o acoperă.

Desigur că aceasta înseamnă să considerăm budismul periculos de aproape de o doctrină despre atman, fapt care nu a fost pierdut din vedere de unii apologeți care au afirmat că doctrina fusese folosită doar ca o upaya, ca mijloc capabil să-i atragă de partea budismului pe hindușii

1 *Sevene Works of Vasubandhu*, traducere în lb. engl. Stephen Anacker,Varanasi, 1984, p. 189.

ignoranți, atașați fără speranță ideii de atman. Desigur că, mai tîrziu, ei vor afla de greșeala căilor lor...

Sofistică, oare ?

Hua-Yen

Mulțimea textelor sacre create de budism poate să uimească peste măsură o minte obișnuită. Este deci de înțeles faptul că în China medievală au existat încercări de a organiza și clasifica textele, indicîndu-se pe care dintre ele Buddha le adresase celor cu mai mare putere de înțelegere și pe care celorlalți. Și, în consecință, au apărut diverse școli. În fiecare caz, era considerat proeminent un anume text, privit ca o veritabilă Summa a învățăturii lui Buddha.

Școala T'ien-t'ai (în japoneză Tendai), sau Școala Lotusului Alb, a fost construită tocmai în jurul unui astfel de proiect, adepții săi venerînd *Saddharmapundarika*. O alta a fost Școala Hua-yen, sau Școala Podoabei de Flori, ai cărei adepți preferau *Avatamsaka Sutra*, o vastă compilație de texte dintre care unele proveneau, fără nici o îndoială, din India și fuseseră adunate la un loc în Asia centrală, probabil în secolul al treilea sau al patrulea.

În ultima carte a lucrării *Avatamsaka*, *Gandavyuha*, ni se povestește cum un pelerin credincios numit Sudhana este trimis în căutarea Iluminării de către Mañjushri, cum

el traversează cele zece etape ale Drumului lui Bodhisattva și intră în cele din urmă în turnul lui Buddha cel Cosmic, Vairocana, sub îndrumarea lui Maitreya. Aici, el este răsplătit cu imaginea uimitoare a Universului, în viziunea Hua-yen: un univers văzut parcă prin ochii unui buddha iluminat, stînd într-un „samadhi al imaginilor oceanice".

> „El văzu turnul nesfîrșit de mare și de larg, lat de sute de mii de leghe, la fel de nemăsurat precum cerul, la fel de vast precum tot spațiul, împodobit cu nenumărate frumuseți: baldachine fără număr, stindarde, flamuri, bijuterii, ghirlande de perle și giuvaeruri. De asemenea, în interiorul turnului văzu sute de mii de alte turnuri la fel împodobite. Văzu acele turnuri, la fel de nesfîrșit de mari precum spațiul, decorate la fel în toate direcțiile, și totuși, aceste turnuri nu se amestecau unul cu altul, fiind fiecare dintre ele distinct, reflectîndu-se în fiecare obiect al celorlalte."[1]

Deci, totul în Univers, pînă la cel mai mărunt element, le cuprinde pe toate celelalte, fără excepție — cercetați un fir de praf și veți afla înăuntru un întreg univers! — și totuși, paradoxal, el nu renunță nicidecum la propria individualitate. Astfel, fiecare element este „cauza" între-

1 *The Flower Adornment Sutra,* vol. 3, traducere în lb. engl. Thoman Cleary, Boston, 1987, p. 365-366.

gului Univers, și, dacă se modifică chiar și în cea mai măruntă particularitate, întregul Univers se transformă și el. Și totuși, într-un alt sens, care nu îl exclude pe cel dintîi, acel element este dependent de totalitate.

Aceasta este deci o măreață viziune panoramică a întrepătrunderii și interdependenței universale, fiind în consecință populară printre cei cu o structură mintală „verde“ sau holistică. De asemenea, ea se opune fățiș viziunii tradiționale a lumii ca ciclu neîntrerupt de dureri, căci ea afirmă cu tărie existența lumii și a tuturor componentelor ei. Chiar și mult pedepsita ființă umană, creatoare și sclavă a egoismului, loc de manifestare a pasiunilor, poate ridica din nou capul. După potrivita descriere a unui scriitor : „În Universul Hua-yen totul contează !“

Zen

Asemenea filozofii rarefiate, precum cele pe care le-am discutat pe scurt, se opun, desigur, radical nobilei tăceri pe care se spune că o păstra Buddha ori de cîte ori era asaltat cu întrebări de natură metafizică sau speculativă. Oricît de folositoare ar fi, ele se limitează la cunoașterea rațională ; și, de fapt, este foarte ușor să fii extrem de bun cunoscător al budismului (sau al oricărui alt lucru) într-o manieră cărturărească și să fii complet incapabil să faci saltul necesar pînă la punerea în practică a învățăturilor — să le faci să trăiască în viața zilnică. A ști

totul despre budism și a fi un exemplu viu al acestuia sînt două lucruri diferite.

Școala Zen a apărut în China în secolul al șaselea, tocmai pentru a răspunde acestei probleme. În mănăstiri și temple, existau călugărițe și călugări budiști care acumulaseră o mare cantitate de cunoaștere teoretică. De asemenea, se confruntaseră cu morala budistă și cu codul de disciplină monastică. Erau însă „înțepeniți“ și nu puteau face saltul necesar. Prin urmare, cei dintîi maeștri Zen au furnizat metode noi și eficiente — multe dintre ele „iconoclaste“, după standardele budismului convențional — pentru a-i „împinge“ pe acei practicanți dincolo de gînd și disciplină, cu o octavă mai sus, acolo de unde puteau percepe direct, pentru ei înșiși, marile mistere ale lucrurilor.

În general, școala Zen privește într-un mod pozitiv marele mister din miezul lucrurilor. „Ce este aceasta ?“ e una dintre întrebările clasice pe care practicanții sînt sfătuiți să le adreseze cu energie constantă. Și totuși, cei dintîi maeștri nu vor concepe nici un răspuns care să aducă oricît de puțin a gîndire rațională. Ei cereau o soluție care să fie existențial autentică, o soluție venită direct din suflet, din centrul uman care ascunde marele mister al omului și al Universului.

Deci, toată învățătura budistă este, în măsura în care tratează despre marele mister, un fel de divagație în jurul acestuia. Sînt formulate diverse modalități de abordare doctrinară, care să se potrivească circumstanțelor unice

ale unui anume timp și situații. Totuși, pînă la urmă, trebuie să renunțăm la toate gîndurile și vorbele, să renunțăm la totul, de fapt, pentru a permite marelui mister să trăiască prin noi.



6. MORALITATEA

În cultura Occidentului contemporan, morala nu mai este, hotărît lucru, la modă. Pur și simplu, nu este „șic" sau „sexy" să respecți regulile și să fii bun. Aceasta se întîmplă, în general, pentru că tradițiile noastre religioase s-au atrofiat, iar bazele lor etice au degenerat în coduri rigide, care se opun schimbării, dezvoltării și autoexprimării sănătoase. Pe de altă parte, tradițiile religioase vii, puternice de la început, generează morale dinamice și relevante, iar în trecut, ele au constituit punctul de plecare al marilor progrese culturale.

Noi, ființele umane, sîntem făpturi morale prin excelență. Doar în condiții sociale degradate, care împiedică dezvoltarea propice, devenim imorali. Noi *vrem* să fim morali. Și, într-adevăr, *avem nevoie* să fim, pentru că morala este forma care modelează expresia energiilor noastre vitale, dîndu-le posibilitatea să își manifeste cel mai înalt potențial : cel mai înalt în sensul de cel mai frumos, mai nobil, mai creator și mai armonios.

Deci, ca prim pas pe drumul budist, ne ordonăm viața. Făcînd chiar și numai acest lucru, ne vom simți mai buni,

mai puțin neliniștiți în legătură cu noi înșine și mai puțin „certați“ cu lumea. Devenim mai pașnici, mai încrezători iar, în schimb, aceasta duce la realizarea unor lucruri bune în ce ne privește pe noi și pe cei din jurul nostru. Un proces cu sens dublu.

Ideal ar fi ca etica să izvorască natural din suflet, dar, în prima fază, în stadiul începătorului, cei mai mulți dintre noi au nevoie de un cod care să îi ghideze, deși, întotdeauna este mai important să ții la spirit decît la litera acestuia. Codul fundamental pe care îl oferă budismul este Pancha Sila sau Cele cinci precepte. Călugării și călugărițele respectă multe alte reguli : Vynaya Pitaka din Canonul pali, încă respectat astăzi de adepții Theravadei, înșiră vreo două sute douăzeci și șapte de reguli pentru călugări. Pentru laici, totuși, cel puțin inițial, sînt considerate suficiente doar cinci.

I. Crima

În primul rînd, este principiul abținerii de la uciderea oricărei ființe vii. Acesta include desigur și interdicția aproape universală a omorîrii unei alte făpturi omenești ; dar el se extinde, de asemenea, cuprinzînd și toate celelalte feluri de ființe — animale, păsări, pești și insecte — căci și ele sînt făpturi spirituale ca și noi, posedînd potențialul dezvoltării spirituale, care include desigur posibilitatea de a obține și ele, cîndva, o renaștere umană.

De asemenea, animalele pot reprezenta „oameni degenerați“, căci, în conformitate cu legea karma, este posibil ca ființele umane care s-au comportat rău să se

renască în această stare, ca locuitori ai altor regnuri inferioare.

Pentru a fi credincioși acestui principiu și a nu consimți post-factum la crimă, mulți budiști au devenit vegetarieni, cu toate că acest lucru nu este obligatoriu. De exemplu, cei dintîi călugări budiști, fiind cerșetori, acceptau carnea care li se punea în castroanele de pomeni. Li se cerea să o refuze doar dacă știau că sacrificiul avusese loc special pentru ei. Totuși, unele școli Mahayana insistau mult asupra vegetarianismului. În *Lankavatara Sutra*, de pildă, Buddha îl informează pe Mahamati :

> „În concepția acestui sutra (consumul de carne) este necondiționat interzis tuturor, o dată pentru totdeauna, în orice formă, mod sau loc..."[1]

În mod normal, tantriștii au o atitudine diferită. Carnea este considerată în anumite ritualuri ca un veritabil simbol sacru.

În general, chestiunea consumului de carne rămîne o problemă controversată în cercurile budiste. Acum cîțiva ani, am asistat la o întîlnire cu dalai lama, unde acesta a fost întrebat cum de putea să mănînce carne. (De fapt, cei mai mulți tibetani o fac, pentru a putea supraviețui în condițiile vitrege de trai existente pe Acoperișul Lumii.) El a răspuns că, fără îndoială, vegetarianismul e cel mai bun mod de alimentație. Totuși, deși a încercat, vreme de doi ani, să devină vegetarian, a trebuit să renunțe din cauza

1 *The Lankavatara Sutra*, traducere în lb. engl. D.T.Suzuki, Londra, 1932, p.219.

unor probleme de sănătate. La sugestia medicilor săi, a început din nou să mănînce carne.

II. Hoția și „tovarășii“ săi

Al doilea principiu este să te abții de a lua ceea ce nu îți este oferit. Adică, de la furt și toate variantele sale, inclusiv de la a „procura“ produse din magazine, de la a împrumuta cărți, „uitînd“ să le înapoiezi, și de la tot felul de practici „abile“, dintre care multe au devenit acceptabile social în societatea noastră acaparatoare. În general, este imoral să obții ceva pentru sine în feluri care produc suferință altora, chiar atunci cînd nici o lege nu este încălcată din punct de vedere tehnic.

III. Sexul

Al treilea principiu este abținerea de la activități sexuale iresponsabile ; adică, de la activități care vatămă în orice fel pe altcineva.

Fiind cea mai puternică pasiune către care sîntem înclinați, sexul este adesea puternic „încărcat“ din punct de vedere karmic. Poate fi din cauza a tot felul de lucruri, nu cel mai puțin important fiind acela că o nouă viață ar putea apărea în lume. El trebuie deci cumva reglementat, dar, în același timp, nu poate fi reprimat fără riscuri. Așa cum scria călugărul — poet Zen din secolul al treisprezecelea, numit Yoshida-Kenko :

„Pasiunea dragostei este adînc înrădăcinată, adevăratu-i izvor este un mare mister.

> Există dorințe legate de fiecare dintre simțuri ; toate, cu excepția acestuia, pot fi stăpînite. Nimeni nu este scutit : tînăr și bătrîn, înțelept și ignorant sînt deopotrivă sclavii săi. Este o îngrozitoare nebunie, una de temut — și totuși, una pe care nu am reproșa-o niciodată altcuiva."[1]

Orice activitate sexuală este, desigur, interzisă călugărițelor și călugărilor budiști, dar se înțelege că laicii vor avea o viață sexuală — deși normal, nu este obligatoriu ! Celibatul este o stare pe deplin sănătoasă dacă, din nou, nu implică o reprimare, adică o negare sau o contracarare a libidoului prin care acesta este alungat în subconștient.

În problema sexului, totuși, trebuie spus că, în general, budismul nu este prea îngăduitor. În spectrul religiilor, el se află în zona ascetică, monastică, ce neagă trupul, opus de fapt iudaismului și islamului care caută să integreze sexualitatea în viața lumească și spirituală. Sutrele budiste și alte opere vorbesc foarte disprețuitor despre acest instinct atît de natural, în principal pentru că era văzut ca mijlocul fundamental prin care oamenii au devenit subjugați de viața domestică ce oferă puține posibilități pentru practica spirituală. De exemplu, cînd călugărul Sudinna s-a culcat cu fosta lui soție, la cererea părinților lui, care doreau nepoți, Buddha l-a mustrat serios :

> „Om rău îndrumat, a spus el, era mai bine pentru tine ca mădularul tău să intre în

1 *Idle Jottings*, Zen Reflections from the Tsure-zure Gusa de Yoshida Kenko, editată Irwin Switzer III, Totnes, 1988, p. 36.

gura unei vipere sau cobre hidoase și veninoase decît într-o femeie."[1]

Iar Shantideva (secolul al optulea d.Hr.), autorul *Ghidului pentru Modul de viață al unui bodhisattva*, a trebuit să recurgă la o puternică terapie prin tehnici de aversiune pentru a se elibera de eros :

„Dacă sînt atașat de ceea ce e necurat,
Atunci de ce mă împerechez cu părțile inferioare ale trupurilor altora
Care sînt doar cuști de oase legate la un loc de mușchi,
Acoperite cu noroiul cărnii ?

Eu însumi am multe părți necurate,
Pe care trebuie să le suport;
Așa că de ce, dintr-o obsesie pentru necurățenie,
Doresc alte traiste de mizerie ?"[2]

Date fiind aceste puncte de vedere, și considerînd faptul că sexul preconizat de Buddha și adepții lui era în primul rînd cel de natură conjugală, avînd ca motivație esențială procreația, se naște întrebarea : cum ar fi tratat acești înțelepți permisiva sexualitate modernă în afara căsătoriei, fără legătură cu procreația și preocupată mai ales de plăcerea senzuală și satisfacția emoțională ?

---

1 *The Life of the Buddha*, Ven. Nyanamoli, Kandy, 1978, p. 158.
2 *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Shatideva, traducere în lb. engl. S.Batchelor, Dharamsala, 1979, p. 106.

În general, deci, mesajul budist pare a fi : dacă ești serios preocupat de trăirea vieții spirituale, cel mai bine este să fi depășit pasiunile sexuale. Din nou, excepția o reprezintă Tantra care, în mod caracteristic, se plasează la polul opus și caută să integreze sexualitatea — utilizînd într-adevăr energia sexuală ca pe un mijloc de dobîndire a Iluminării. Unii budiști occidentali moderni, precum Alan Watts, au încercat, de asemenea, o integrare similară, și este de înțeles, pentru că, așa cum a arătat psihologul C. G. Jung, spiritualitatea și sexualitatea au fost prea mult timp în dispută și este necesară o reconciliere, nu doar în budism, ci în general. Dat fiind că budismul nu este o religie dogmatică, ci una dinamică, ce se adaptează pentru a face față condițiilor în schimbare, se prea poate ca acest tip de reconciliere să fie ceea ce se va încerca și se va realiza nu peste mult timp și, probabil, în Vest.

IV. Vorbirea

Penultimul principiu este de a te reține de la folosirea vătămătoare a facultății vorbirii. Aceasta include minciuna, calomnia, bîrfa răutăcioasă sau indiferentă, denaturarea, șantajul și așa mai departe. Evident, acestea pot produce durere altora și pot da naștere disonanței — chiar Marelui Necaz. Mai există un motiv, iar acesta este în legătură cu importanța adevărului și cu semnificația lui în viața spirituală.

Am cunoscut odată un mincinos înrăit și extrem de inventiv. Era, într-adevăr, unul dintre oamenii aceia care își fac un principiu din a minți și nu se abat de la el decît atunci cînd un motiv realmente ispititor îi determină să spună

adevărul. De asemenea, era și extrem de ambițios și, pentru a avansa, își creaseun curriculum vitae uimitor. Era doctor în una, maestru în alta — și putea, pe deasupra, să își încînte ascultătorii cu minunate povești din locurile exotice pe care le vizitase, cu relațiile lui cu oameni celebri, cu experiențe miraculoase... toate (sau majoritatea — nu puteai ști niciodată !) false.

Eram într-o zi cu el, cînd i se lua un interviu de către un reporter de la radio care l-a întrebat : „Cîți ani aveți ?"

Prietenul meu a ridicat capul, privind spre tavan, și a răspuns nesigur : „Douăzeci și opt sau treizeci și patru."

Și am putut observa că el chiar nu știa cîți ani are. Mințise atît de mult cu privire la vîrsta sa, încît pierduse cu adevărat noțiunea vîrstei pe care o avea. Imaginația și realitatea se întunecaseră reciproc.

Dacă sîntem cu adevărat preocupați de a ne trăi viața spirituală (sau măcar o viață lumească normală) trebuie să ne agățăm cu putere de adevăr, *de ceea ce este real* ; altfel, ne putem pierde prea ușor sprijinul și putem cădea cu ușurință pradă numeroaselor capcane cu care este presărat drumul. Mai mult decît orice altceva, trebuie să fim lucizi cu privire la motivația noastră — și să avem un fel de „vorbire corectă" interioară.

Din nefericire, în cultura noastră, adevărul este încontinuu corupt. Avem politicieni care mint și înalți oficiali recunosc că „au făcut economie de adevăr". Avem fenomene precum „relatarea creatoare" și, în relațiile publice,

am înălțat manipularea faptelor și a cifrelor în mințile oamenilor la nivelul unei arte înalte și bine recompensată.

V. Băutura și drogurile

Ultimul principiu îl constituie abstinența de la ingerarea substanțelor care amețesc conștiința. Acestea includ băuturile alcoolice și întreaga gamă a narcoticelor. Ele ne conduc doar la activități nechibzuite — multe delicte, inclusiv crime violente sînt comise sub influența lor — dar ele stînjenesc și conștiința și, așa cum vom vedea în capitolul următor despre meditație, dezvoltarea conștiinței sau a clarviziunii este esențială.

Adesea, băutura și drogurile constituie căi de scăpare de greutățile vieții, inclusiv de problemele noastre personale. Într-adevăr, dificultățile nu pot fi rezolvate eficient atîta timp cît o persoană este stăpînită de ele. Există deci multe motive întemeiate pentru a nu consuma băutură sau droguri — ori, cel puțin, de a nu depăși limita de unde încep să vatăme conștiința.

Desigur, codurile monastice exclud cu desăvîrșire drogurile și băutura în cazul călugărilor și călugărițelor, dar, cu toate acestea, din nou, Tantra are propria sa atitudine antinomică în privința acestor lucruri, iar în cercurile laice din Occidentul de astăzi, de asemenea, lucrurile diferă de modelele stabilite în Orient. În țările noastre friguroase, nordice, berea a reprezentat în mod tradițional o băutură de bază, licorile spirtoase, un paliativ, iar vinul, un sacra-

ment. Prin urmare, mulți budiști din Occident (inclusiv subsemnatul) nu se opun unei cantități moderate de băutură în societate — „moderația“ fiind termenul valabil aici, în timp ce alții preferă să se abțină total.

De asemenea, trebuie spus cîte ceva despre droguri. După anul ’60, mulți adevărați căutători spirituali au încercat conștient droguri excitante, precum LSD, marijuana, peiota și mescalina; ei pretind că au avut experiențe profunde sub influența acestora. S-a pus întrebarea dacă astfel de experiențe sînt cu adevărat spirituale; și, în orice caz, ele nu dau naștere unor schimbări de durată — pe care doar practica susținută le poate oferi. Pot fi identificate, de asemenea, numeroase pericole legate de anumite droguri, iar faptul că sînt ilegale le înconjoară de o atmosferă paranoică — totuși, din cauza cercetărilor reduse și realizate fără interes, nu există nici o dovadă concludentă în privința relevanței sau irelevanței spirituale a drogurilor.

Viața cumpătată

În plus față de preceptele morale subliniate, găsim în „Nobila cale a celor opt“ (o schemă timpurie a drumului spre Iluminare), mențiunea privitoare la viața cumpătată. Aceasta înseamnă cîștigarea mijloacelor de trai în feluri care să nu vatăme, deposedeze sau exploateze pe alți oameni, animalele sau mediul. Obsesia modernă față de

creșterea economică a produs o cultură în care orice lucru este posibil, dacă este rentabil.

Putem vedea că în toate cele cinci precepte este cuprins implicit străvechiul principiu indian ahimsa : *a nu vătăma* — pe alții sau pe sine. Putem extinde aceasta și la nivelul mediului, al lumii ca întreg și chiar la spațiul extern. De fapt, nimic nu se sustrage sferei responsabilității noastre morale. De exemplu, în conformitate cu școala filozofică budistă Hua-yen, care s-a dezvoltat în China medievală, fiecare acțiune a noastră afectează *întregul* Univers.

Gravele probleme ecologice cu care ne confruntăm astăzi pe planeta Pămînt își au originea în faptul că ignorăm acest lucru. Și totuși, în mod uimitor, chiar dacă începem să înțelegem ce facem și ce suferințe ne vor aduce acțiunile noastre, nouă și urmașilor noștri, ni se pare foarte greu să ne schimbăm felul de a fi. Oricine este conștient că ar fi bine dacă ar exista mai puține mașini, dar nimeni nu vrea să renunțe la a lui !

Desigur, orice acțiune vătămătoare se va întoarce asupra ființei care o comite, în conformitate cu legea karma ; și invers, acțiunile sănătoase din punct de vedere moral nu trebuie privite ca niște legi sumbre și rigide. Buddha nu a vrut să ne transmită sentimentul de vinovăție sau să ne transforme în fundamentaliști rigizi care se agață de litera legii, dar nu îi respectă spiritul. Cererile pedante de respectare strictă a unui principiu pot da naștere multor disonanțe și suferințe, în timp ce un pic de flexibilitate binevoitoare poate

aduce mai multă armonie și mai puține complicații. Vedem și azi în ziare, ca și odinioară, fanatici religioași, pregătiți să comită fapte abominabile, precum crima, pentru a susține vreun principiu mărunt.

Prin urmare, preceptele urmează a fi folosite flexibil, ca niște idealuri sau linii directoare. Dacă nu reușim să ne ridicăm pînă la înălțimea unuia dintre ele, nu trebuie să ne torturăm singuri cu viziunea unor pedepse infernale. Mai degrabă ar trebui să învățăm din propriile eșecuri și să ne hotărîm să fim mai buni pe viitor. Perfecțiunea morală este deci ceva către care aspirăm noi, ființele umane, atît de supuse greșelii ; nu este ceva pe care să sperăm să-l realizăm total și deodată.

Moralitatea nu trebuie nici să fie folosită ca un „băț“ cu care să-i pedepsim pe alții. Dacă posedăm un cît de mic grad de autocunoaștere, știm cîte ceva despre propriile noastre eșecuri, așa că nu vom fi prea grăbiți să emitem judecăți. Impulsul de a judeca de fiecare dată pe alții provine, de obicei, din proiectarea laturii noastre întunecate. Aceasta ne face să vedem defectele celorlalți oameni foarte clar, căci ele sînt tocmai acelea pe care nu putem suporta să le observăm la noi ! În consecință, o persoană înțeleaptă, moderată, are grijă de propriile lipsuri, încercînd să le îndrepte, și nu se preocupă excesiv de cele ale altora.

În fine, mai trebuie avut în vedere și că adevăratul scop al practicii spirituale nu este acela de a servi egocentrismului. Tocmai dimpotrivă : el constă în eliberarea de

nesfîrșita preocupare amăgitoare a ego-ului pentru propriul interes. Acum, cea mai mare parte a imoralității se află în slujba ego-ului și acționează direct în defavoarea altora și a Universului, un prim pas spre eliberarea de acel întreg lanț de constrîngeri.



7. MEDITAȚIA

Ce este meditația ?

Să ne amintim succintul dicton al doctorului Johnson :

„Fiți siguri de asta, domnule, cînd un om știe că va fi spînzurat, aceasta îl ajută să se concentreze minunat."

Adevărul este că ne trăim viețile ca pe un vis în stare de veghe. Sîntem foarte puțin conștienți de ceea ce se întîmplă cu adevărat în afară și, încă și mai puțin, înăuntrul nostru. Fiecare impuls întîmplător, fiecare întîlnire sau eveniment aleatoriu, fiecare emoție, stare de spirit sau imbold rătăcitor — și așa mai departe — dau, pur și simplu, naștere unei reacții mai mult sau mai puțin automate. Este nevoie de un șoc puternic, precum confruntarea deschisă cu moartea, pentru a ne trezi. Atunci, pentru o clipă, vălul acesta al semisomnolenței, subiectivității, iluziei și fanteziei ne cade de pe ochi și vedem lumea așa cum este cu *adevărat*.

Meditația se ocupă cu dezvoltarea permanentă a acestui tip de conștiință acută. Și urmărește acest lucru fără

ca, din dorință, să devină dependentă de obiectele observației sau să le respingă, din cauza aversiunii. Ceea ce înseamnă să devii spectatorul calm, cel care știe, să devii de fapt buddha. Desigur, este ceea ce voia să spună înțeleptul contemporan Jiddu Krishnamurti cînd vorbea despre „conștiința fără alegere". Budismul are în mod tradițional, un alt cuvînt pentru aceasta : „Smrti" (în pali, Sati) : Preocuparea.

Preocuparea

Forma fundamentală a meditației, pe care textele de început o descriu ca fiind predicată de Buddha, nu este cea în poziția șezînd, așa cum ar fi de așteptat, dacă ne luăm după practica formală modernă, ci una executată de călugăr în timp ce „se deplasează", îndreptîndu-se spre treburile sale obișnuite. Ea constă în exerciții specifice de Preocupare, descrise de Buddha în *Satipatthana Sutta* :

> „Călugări, există doar acest unic mod de purificare a ființelor, de depășire a tristeților și supărărilor, de doborîre a suferințelor și durerilor, de împlinire a Nirvanei : cele patru exerciții ale Preocupării. Care sînt acestea ?
>
> Un călugăr călătorește contemplînd trupul în trup, cu atenție, profund și conștient de el, preocupat de el, astfel încît să controleze lăcomia și deprimarea din

> lume ; călătorește contemplînd sentimentele în sentimente, spiritul în spirit, obiectele mintale în obiecte mintale, cu atenție, puternic conștient de ele, preocupat de ele, astfel încît să controleze lăcomia și deprimarea din lume."[1]

Deși în acest text se accentuează că Preocuparea trebuie stabilită „doar în limitele precise necesare cunoașterii, doar pentru amintire" și „independent de lume și fără să cuprindă nimic din ea", aplicarea ei trebuie să fie largă și profundă, urmînd liniile prescrise. De exemplu, contemplîndu-și trupul, practicantul trebuie să nu fie conștient nici măcar de poziția lui prezentă sau de vreo acțiune pe care o îndeplinește ; el trebuie, de asemenea, ca, în anumite momente potrivite, să reflecteze asupra naturii corpului, asupra faptului că acesta este asemenea unei traiste de piele ce conține diverse impurități, organe, oase etc. Un accent special se pune asupra aspectelor sumbre ale trupului fizic și, dacă trece pe lîngă un cimitir, practicantul este sfătuit să se gîndească că propriu-i trup are aceeași natură cu a celor care zac acum acolo „umflate, decolorate, descompunîndu-se". Astfel, este subminat atașamentul față de corp.

Rezultatele ce pot fi obținute din acest exercițiu sînt foarte însemnate : „fie o cunoaștere profundă, acum și aici, fie în caz că mai rămîne vreun reziduu, starea de

1 „Satipatthana Sutta", în volumul întîi din *Majjhima Nikaya*, traducere în lb. engl. I.B.Horner, retipărită Leicester 1988, pp. 5-6.

ne-reîntoarcere" cu alte cuvinte, starea unei ființe ce se ridică într-o lume superioară și ajunge în Nirvana, fără a mai renaște în această lume.

Shamatha și Vipashyana

Cei care au sistematizat și au compilat mai tîrziu manualele de meditație budistă au subîmpărțit practica meditației în două secvențe: Shamatha (Suferința calmă) și Vipashyana (Perspectiva sau Viziunea înaltă). În limba pali, ele sînt cunoscute sub numele Samatha și Vipassana.

Shamatha se ocupă cu dezvoltarea puterii de concentrare — cu alte cuvinte, a capacității de a menține atenția orientată fără efort, într-o singură direcție, asupra unui anume obiect ; și, de asemenea, cu liniștirea și calmarea spiritului, astfel încît să nu mai fie distras de excitații înșelătoare.

Obținerea acestor calități de calm și concentrare sînt premise esențiale pentru practica Vipashyana, care reprezintă analiza creatoare a tuturor fenomenelor din domeniul conștiinței (și acestea sînt enumerate destul de amănunțit în texte), în scopul înțelegerii profunde a adevăratei lor naturi.

Meditația de bază : cum se practică

Cei mai mulți practicanți stau pe podea, pe o pernă mică și umflată. Iau poziția clasică a lotusului (sau a semilo-

tusului). Dacă acest lucru nu este posibil, un simplu scaun cu spătar drept va fi suficient. Important este să țineți spatele drept (deși nu înțepenit sau rigid), iar capul bine echilibrat, cu gîtul întins. Mîinile trebuie lăsate libere în poală, una într-alta, sau ținînd-o strîns pe cealaltă. Ochii sînt apoi închiși pe jumătate, iar săgeata gîndului este îndreptată spre interior.

Acum, renunțînd la toate preocupările active (planuri, rezolvarea unor probleme, proiecte, speranțe și așa mai departe), ne instalăm pe deplin în acum și aici. Relaxați-vă rapid, în stare conștientă. Aceasta nu trebuie creată. Ea este baza ființei noastre ; nu avem decît să-i permitem să se înstăpînească peste noi. Nu trebuie să existe nici o strădanie sau încordare orientată spre vreun scop, ci trebuie solicitată doar atîta energie cît să evităm să cădem într-o stare de somnolență sau de reverie.

Apoi îndreptați-vă atenția spre un anumit obiect. De obicei, se recomandă fluxul și refluxul respirației. Urmăriți cum ea intră în și cum iese prin nări sau ridicarea și coborîrea diafragmei. Sau vă puteți concentra asupra „cîmpului de foc“ al zonei tanden, sau zona aflată la vreo cinci centimetri sub ombilic — cum vă este mai comod.

Desigur că la început — și chiar pentru o lungă perioadă după aceea, de fapt — este foarte dificil să vă mențineți cunoștința trează. Îndelung obișnuită cu propriile obiceiuri capricioase, mintea va avea tendința de a rătăci și va fi atrasă și interesată de orice gînd care se întîmplă să apară în domeniul său — strecurîndu-se apoi în nesfîrșite labirinturi de reflecții. Dar acum puteți începe să rupeți cercul vicios. Veți fi treptat martor al unor momente cînd

mintea este extraordinar de calmă și limpede, cînd sufletul este liniștit — dar numai temporar... vechiul tumult va reveni inevitabil. Totuși, nu trebuie să vă descurajați sau să vă considerați un meditator slab. Meditația reprezintă un domeniu în care judecata sau competiția sînt cu desăvîrșire excluse. Reveniți doar la practica fundamentală, de urmărire a respirației, și perseverați cu răbdare. De asemenea, nu vă lăsați atrași de acele momente minunate de calm și limpezime și nu vă străduiți să le recreați. Revenirea lor va fi inhibată de atașamentul sau încordarea voastră. Nu trebuie decît să continuați, făcînd tot ce este posibil. De fapt, se spune, în mod tradițional, că există cinci piedici care zădărnicesc progresul meditației. Ele sînt dorința senzuală, reaua-voință (aversiunea), lenea, agitația, supărarea și îndoiala.

Shamatha poate elibera puteri paranormale, cunoscute ca *siddha*. În general, acestea sînt : capacitatea de a vindeca, de a citi gîndurile sau caracterele oamenilor, de a prezice viitorul, de a ridica, în funcție de dorință, temperatura corpului, de a păși pe apă, de a multiplica la nesfîrșit trupul și așa mai departe. S-a subliniat mereu, totuși, că acestea reprezintă produse secundare ale practicii spirituale și nu obiective ale acesteia ; iar dacă apar, trebuie să evitați cu grijă să fiți seduși de ele. Asemenea puteri pot duce prea lesne la îngîmfare și la complexul puterii.

De asemenea, este posibilă intrarea în dhyana sau în samapatti, așa numitele stări de transă și absorbții informe. Acestea sînt opt stări psihice tot mai rarefiate, în care percepțiile senzoriale și gîndurile sînt progresiv eliminate, iar conștiința devine tot mai subtilă pînă cînd nu rămîne decît cel mai mic reziduu. La apogeul sistemului, practicantul poate, într-adevăr, pătrunde într-o a noua absorbție Niro-

dha-samapatti (încetarea totală a gîndului și conștiinței) care constituie experiența unei fericiri similare Nirvanei, putînd dura pînă la șapte zile.

Unii practicanți îndeplinesc cu asiduitate Shamatha, în scopul de a intra în dhyana sau samapatti, iar manualele recomandă folosirea anumitor obiecte ale concentrării (kasina), precum discurile colorate. Dar, deși toate acestea pot fi interesante, ele pot constitui o altă capcană. Sedus de extazul trăit în acele stări subtile, practicantul poate fi cu ușurință lipsit de motivație pentru a înainta spre adevăratul scop al proiectului spiritual, Iluminarea însăși care nu poate fi atinsă decît prin Vipashyana.

În Vipashyana, sau Meditația interioară, calmul și concentrarea create în Shamatha sînt folosite pentru o cercetare de adîncime a esenței reale a lucrurilor.

Observația și analiza intensă a fenomenelor întîlnite vor revela, după cum este scris în textele clasice, că toate sînt supuse față de duhkha, anitya și anatman ; sînt în mod inerent dureroase sau nesatisfăcătoare, trecătoare și lipsite de atman, sau sine, sau, mai simplu : „tot ce se naște moare și nu este sine". Aceasta nu este doar o teorie, ci și o profundă înțelegere existențială care este purificatoare și eliberatoare totodată. Și, în plus, se spune că ea permite accesul la Necondiționat : la Nirvana.

Deoarece celor mai mulți dintre noi nu le place să se confrunte cu ei înșiși cinstit, atunci cînd începem să ne deschidem mintea prin meditație, o mare cantitate de lucruri uitate sau reprimate — ceea ce Jung ar numi aspecte ale laturii noastre întunecate, sau obscure — se vor ivi adesea în conștiință, deranjîndu-ne uneori. Dacă se întîmplă așa ceva, trebuie să reflectați din nou asupra acestui material, nefiind

atrași de el, pe de o parte, dar nici încercînd să îl suprimați sau să-l înlăturați cu violență, pe de altă parte. Căci, iată, aveți șansa de a încerca o extrem de eficientă terapie psihică. Dacă îi permiteți cu ospitalitate să se instaleze și să rămînă în conștiință, oricît de întunecat și de penibil ar fi, el va dispărea în timp, foarte natural. Veți afla atunci adevărul care spune că marile voastre sperietori — cele mai adînci spaime, sentimente de vinovăție și dureri, cele mai supărătoare probleme, nu sînt mai reale decît roua dimineții. Conștiința le va evapora precum soarele.

Meditația asupra bunăvoinței iubitoare

Deși în comparație cu tehnicile dezvoltate ulterior, cele folosite în budismul fundamental sînt relativ simple și pasive, există și unele forme foarte active. De exemplu, este posibilă folosirea ca obiecte de concentrare în practica Shamatha așa-numitelor Brahma Vihara sau „Adăposturile cerești". Viharele includ bunăvoința iubitoare (maitri), compasiunea (karuna), bucuria altruistă (mudita) și stăpînirea de sine (upeksha). Practicanții occidentali moderni cultivă în special revărsarea lui maitri asupra persoanelor cu probleme — și, în cercuri tot mai mari, asupra întregii lumi chinuite de duhkha.

Iată un citat tipic din sutre :

> „O, călugări, priviți la călugărul cu mintea plină de bunăvoința iubitoare ce pătrunde mai întîi un domeniu, apoi un al doilea, apoi un al treilea, al patrulea, la fel în sus, în jos

> și jur-împrejur ; și peste tot, identificîndu-se cu toate, el pătrunde întreaga lume cu spiritul său plin de bunăvoință iubitoare, cu mintea larg deschisă, dezvoltată, nelimitată, liberă de ură sau răutate."[1]

Am participat și eu la o ședință de meditație, la care călugărul ce o conducea ne-a sugerat să ne orientăm spre noi înșine bunăvoința iubitoare. Ne-a explicat mai tîrziu că a făcut asta deoarece multor occidentali nu le place propria persoană — și dacă nu ne place de noi înșine, cum ne-ar putea plăcea alții, ca să nu mai vorbim de a-i iubi ?

Deși această practică implică în mod clar un element de concentrare, ea are ca scop generarea anumitor gînduri și sentimente, astfel că poate depăși puțin ceea ce puriștii privesc ca fiind meditația. Cu alte cuvinte, acest procedeu are formă, pe cîtă vreme despre adevărata meditație s-ar putea spune că nu are nici o formă sau aproape nici una. Și totuși, în școlile timpurii ale budismului — și, în cele ulterioare — textele despre meditație enumeră lungi liste de obiecte asupra cărora mintea calmă și concentrată este încurajată să reflecteze profund.

Meditația budismului Mahayana

Desigur că budismul Mahayana are obiective destul de diferite de cele ale școlilor timpurii. Adepții Mahayanei

1 *Buddhist Dictionary*, Ven. Nyanatiloka, ediție revizuită și adăugită, Kandy, 1972, p. 44.

aspiră la un contact la fel de profund cu adevărul Shunyatei, al Golului, făcînd mai curînd din acesta principalul obiect al meditației decît din căutarea încetării (nirodha) prin obținerea unei cunoașteri existențiale de profunzime a adevărului duhkha — anitya — anatman. De asemenea, ei încearcă să dea naștere unor calități de bodhisattva, astfel încît să poată acționa efectiv în Samsara, pentru a ușura suferința ființelor sensibile. Și cu toate acestea, metodele de meditație ale celor mai multe școli Mahayana se bazează în principal pe Preocupare și Shamatha-Vipashyana.

De exemplu, primii maeștri ai școlii Yogacara foloseau metoda clasică a exercițiului de Preocupare al lui Buddha — din nou, fără a-l limita la meditația pe pernă — cu toate că au operat adaptări subtile care să se potrivească scopurilor și concepțiilor lor. În conformitate cu marele Vasubandhu, în vreme ce primii budiști sînt preocupați doar de propriile trupuri etc., bodhisattva se preocupă atît de corpurile lor, cît și de ale altora etc ; și astfel, ei exersează nu doar pentru a cultiva detașarea, „nici pentru lipsa atașării, nici pentru prezența sa, ci pentru o Nirvana care nu are nici un sălaș.“[1] Vasubandhu considera că meditația trebuie precedată de exerciții preliminare de natură intelectuală, destinate să ofere practicantului o perspectivă asupra naturii de „construit“ mintal al lumii fenomenale. De asemenea, factorii-frînă trebuie înlăturați prin folosirea anumitor antidoturi, iar calitățile pozitive trebuie cultivate.

1 *Madhyantavibhagabhasya*, Vasubandhu, capitolul 4, traducere în lb. engl. de Stefan Anacker în *Mahayan Buddhist Meditation*, ediția M.Kyota, Honolulu, 1978, pp. 106-107, p. 91.

Maeștrii fondatori ai școlii T'ien-t'ai, apărută în China și ai cărei adepți consideră *Lotus Sutra* ca Summa învățăturilor lui Buddha, aveau, de asemenea, propriile viziuni distincte asupra Shamathei și Vipashyanei. Chih-i (secolul al șaselea) susținea că practica Shamatha (în chineză „chih") poate oferi imagini din interiorul Shunyatei, dar de o natură imperfectă, izolată și pasivă. Aceasta putea fi corectată prin practica Vipashyana (în chineză „kuan") care, printre altele, ar oferi o mai bună perspectivă a adevăratei firi a lucrurilor și ar genera compasiunea practică a unui bodhisattva. Împreună, chih și kuan ar putea da naștere înțelepciunii pline de compasiune, în care toate fenomenele sînt înțelese ca nefiind nici reale, nici ireale.

Școala T'ien-t'ai era renumită pentru practicile ei meditative, clasificate în conformitate cu o schemă graduală, bruscă și perfectă. Erau totodată descrise patru feluri de a atinge samadhi sau concentrarea unifocală. Acestea erau : meditația timp de nouăzeci de zile asupra unui obiect adecvat (de exemplu, Buddha), înconjurarea unei statui a lui Buddha-cuprins-de-compasiune, Amitabha, timp de nouăzeci de zile și/sau invocarea Numelui său Sfînt ; nouăzeci de zile de exerciții de ședere și de plimbare, care urmăreau să îndepărteze toate impuritățile și concentrarea asupra Golului și a altor caracteristici ale realității Ultime.

Meditația Tărîmului Pur

La prima vedere, școala religioasă a Tărîmului Pur ar putea părea că are puțin de a face cu meditația. Adepții săi susțin că în epoca întunecată în care trăim putem spera să obținem puțin prin propria noastră strădanie. Tot ce

putem face este să ne supunem milei lui Buddha ceresc, Amitabha. Acolo unde „puterea sinelui“ nostru (în japoneză jiriki) este neputincioasă, „cealaltă putere“ a lui (în japoneză tariki) ne poate salva, asigurîndu-ne renașterea în Tărîmul Pur Sukhavati.

O mare parte a învățăturii Tărîmului Pur, transmisă în Occident, este de sorginte japoneză, fiind reprezentată de școlile Jodo și Jodo-shin, ce pun accentul în primul rînd pe Nembutsu : repetarea numelui lui Amitabha (în japoneză Amida). Se presupune că o asemenea practică liniștește gîndurile și stabilește calmul mintal, preocuparea și concentrarea.

Mai înainte, în China, acolo unde budismul Tărîmului Pur și-a intrat pe deplin în drepturi, unii dintre primii maeștri foloseau metode mult mai complicate de meditație, precum vizualizarea lui Amitabha și a Tărîmului său Pur, și chiar tipuri de meditație neformală, considerate a genera stări meditative la fel de profunde ca acelea din practicile altor școli, ca de exemplu școala Zen.

Meditația Zen

Școala Zen, cunoscută în China sub numele Ch'an, poate fi considerată o școală a meditației. Disprețuind pe față învățătura scripturilor (deși bine înrădăcinată, de fapt, în filozofia Yogacara sau Prañaparamita) și alte practici (precum îndeplinirea ritualurilor, recitarea scripturilor și așa mai departe), ea accentuează pătrunderea directă de către individ a propriei naturi. Cei dintîi

maeștri Zen nu recomandă în mod special meditația în poziția șezînd; pătrunderea directă poate fi realizată și susținută în viața de fiecare zi. Totuși, chinezii și japonezii de mai tîrziu accentuează importanța meditației șezînd (zazen) și a realizării cît mai multor meditații — atît ziua, cît și noaptea. Aceasta este, după maestrul japonez Dogen, „poarta din față a Buddha-dharmei" și „nu doar practica unui buddha sau doi; toți buddha și strămoșii urmează acest drum". Hakuin, alt maestru japonez, susține că toate celelalte practici revin la meditația șezînd și că „prin meritele unei singure șederi, practicantul distruge nenumăratele păcate acumulate."[1]

Legenda spune că Zen s-a născut în India, dar el a devenit ceea ce este în China dinastiei T'ang. Dintre așa numitele „Cinci Case" ce au înflorit atunci, doar două au supraviețuit pînă în prezent, dar acestea au fost transmise cu succes în Occident, prin Japonia. Ele sînt Lin-chi (în japoneză, Rinzai) și Ts'ao-tung (în japoneză, Soto).

Meditația Soto Zen (Shikan-taza) este de obicei practicată în fața unui perete gol. Metoda internă — pedanții o vor numi desigur „non-metodă" — este în mod esențial informă. Dogen, cel ce a transmis învățăturile școlii din China în Japonia, declară că zazen nu învață practicarea concentrării. Ea nu este o introspecție. Nu este meditația asupra răului sau binelui. Nu este nici un fel de strădanie

1 The Song of Meditation, Hakuin Zenji, traducere în lb. engl. de Trevor Leggett în *A first Zen Reader*, Rutland și Tokyo, 1960, p. 67.

conștientă. Nu trebuie să ai speranțe. Nici măcar să devii buddha nu trebuie să dorești.

> „Meditați ferm și gîndiți-vă, negîndindu-vă. Cum să vă gîndiți negîndindu-vă ? Negîndirea, aceasta este arta zazen.“[1]

Aici practica și realizarea nu sînt separate. Chiar și numai a ședea înseamnă a fi buddha. „Exersarea minții începătorului este ea însăși întreaga realizare.“ Dogen, care văzuse nu mai puțin de două mii de călugări exersînd astfel, zi și noapte, în marile săli de meditație ale dinastiei chineze Song, continuă :

> „Recomand, prin urmare, discipolilor (...) să îndeplinească zazen și să persevereze pe această cale, bazîndu-se pe învățăturile strămoșilor buddha, sub îndrumarea unui profesor, fără să facă distincție între începători și avansați, și fără să fie preocupați de obișnuit sau de sacru.“[2].

Pe de altă parte, meditația în tradiția Rinzai este oarecum mai militantă. Practicanții stau așezați în șiruri drepte, față în față. Încep probabil cu o urmărire a respirației de tip Shamatha sau cu un exercițiu de numărat, pentru a instala calmul și concentrarea. Apoi se dedică în mod tradițional, cu un efort concentrat, practicii koan.

---

1 *Rules for Zazen* (Zazen-gi), traducere în lb. engl. D.Welch și K.Tanahshi, în *Moon in a Dewdrop*: *Writings of Zen Master Dogen* editată de K. Tana hashi, UK edition Shaftesbury, 1988, p. 30.

2 Ibid, p. 152.

Ghicitorile koan (în chineză kuang-an) sînt, în general, bazate pe relatări ale unor situații din viața reală, cu care primii maeștrii și-au iluminat discipolii. Acestea au fost adunate în mari antologii, precum *Hrisovul stîncii albastre* sau *Poarta fără poartă*, pe măsură ce, în timpul dinastiei chineze Song, Zen a început să piardă din vitalitatea și forța inițiale. Aceste ghicitori formalizate, avînd acum ceva din semnificația precedentului în jurisprudență, sînt și astăzi oferite practicanților de Zen Rinzai. În cursul unor întîlniri regulate (sanzen), gîndindu-ne îndelung și profund la ele, discipolul va încerca să dea un „răspuns" profesorului, numit de obicei în Japonia „roshi", sau „maestru venerabil". Apoi, roshi va verifica autenticitatea soluției. Orice răspuns, care aduce cît de puțin a conceptualizare sau născocire, va fi respins fără milă. Dacă, în schimb, discipolul prezintă o soluție acceptabilă, lui sau ei i se recunoaște o veritabilă „înaintare", sau satori. Dar acesta este numai începutul. Pentru aprofundarea înțelegerii este necesar mai mult efort. Cu alte cuvinte, o dată ce a fost creat un grad de calm, claritate și concentrare, exercițiul koan constituie un procedeu de confruntare perpetuă a discipolului cu problema ultimă a naturii proprii.

O relatare clasică a practicii intensive koan este oferită de Hakuin, cel care a revitalizat Zenul Rinzai japonez. La douăzeci și patru de ani, în timp ce stătea la templul Eigan, el s-a confruntat zi și noapte cu ghicitoarea-koan „Mu" („Nu"), uitînd să mănînce sau să se odihnească.

> „Deodată am simțit o mare îndoială. Era ca și cum aș fi fost înghețat în mijlocul unui strat de gheață ce se întindea pe zeci de mii de mile... Eram inconștient de orice alt scop

> sau intenție și doar Mu rămăsese... Această stare a durat cîteva zile.. Atunci, s-a întîmplat să aud sunetul clopotului din templu și deodată am fost pe deplin transformat... Toate îndoielile mele de dinainte dispăruseră, ca și cum gheața se topise. Am strigat cît am putut : «Minunat, minunat. Nu există nici un ciclu al nașterii și morții prin care trebuie să trecem. Nu există nici o Iluminare ce trebuie căutată...» Mîndria mea se înălța precum un munte maiestuos. Mi-am spus cu îngîmfare : „În ultimele două-trei sute de ani, nimeni nu ar fi putut realiza o «înaintare» atît de minunată ca aceasta."[1]

Din nefericire, maestrul său a respins toate acestea ca fiind derivate din studiu, nu din intuiție.

„Tu, biet demon de vizuină !" l-a batjocorit el, desigur, spre amărăciunea lui Hakuin.

Hakuin s-a dăruit cu aceeași asiduitate altei koan, doar pentru a ajunge la același rezultat umilitor. Apoi, într-o zi, el și-a luat vasul de pomeni și a mers într-un oraș din apropiere, unde a fost bătut de un nebun. Ciudat lucru, acest eveniment a produs iluminarea : el a pătruns înțelesul șaradelor koan care îl uimiseră pînă atunci. Dar, din nou, maestrul nici nu a aprobat, nici nu a negat cele spuse de el, deși a încetat să îl numească „demon de vizuină". Atunci, Hakuin s-a întors pentru a-l ajuta pe bătrînul Nyoka, profesorul său, care era bolnav. Au urmat și alte

---

1 *Zen Master Hakuin: Selected Writings*, traducere în lb. engl. P.B.Yampolsky, New York, 1971, pp.118 și urm.

„înaintări“, dar abia la treizeci și doi de ani, la templul ruinat Shoin din Hara, și-a desăvîrșit cunoașterea. A dat atunci un strigăt și a izbucnit în lacrimi, ajungînd la concluzia că „la urma urmei, nu este deloc un lucru simplu să studiezi Zen cu un profesor.“

Interogarea intensivă : un exercițiu practic

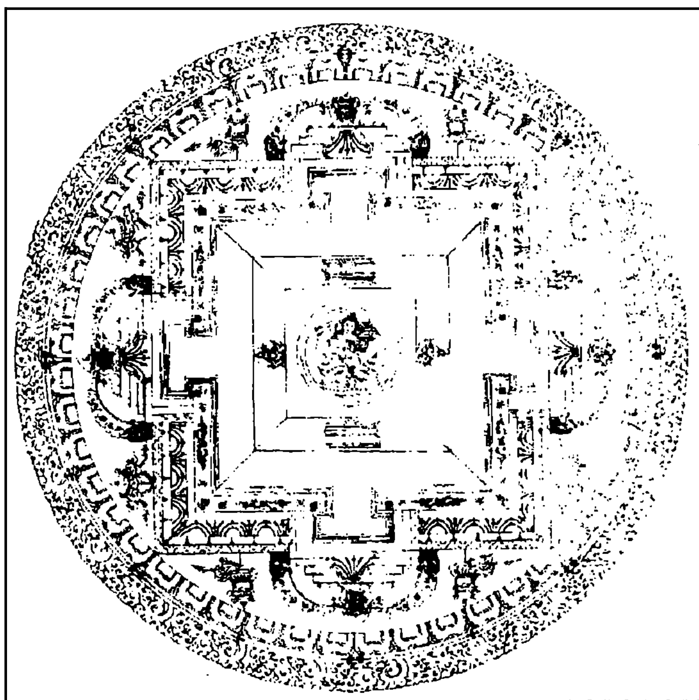
Mintea este mai întîi calmată și limpezită. Oricît de binevenit este acest lucru, el nu este, așa cum ar trebui să fie deja clar, scopul meditației. Trebuie să avansăm mai profund, pînă la esența făpturii și să punem întrebarea ultimă : „Ce este aceasta ?“

Mînuiți întrebarea ca pe paloșul unui samurai. Tăiați adînc, căutînd nucleul : „Ce e aceasta ?“ iar și iar, „Ce e aceasta ?“, „Ce e aceasta ?“

Nu aveți nici un pic de milă, continuați să priviți adînc în misterul celei mai profunde întunecimi. Nu căutați un răspuns conceptual și nu speculați ; nu deviați și nu amînați cercetarea ; priviți și întrebați acum, chiar în clipa aceasta : „Ce e aceasta ?“ „Ce e aceasta ?“

Meditația tantrică

Tantra budistă urmărește producerea Iluminării foarte rapid, prin mijloace yoghine specifice. Totuși, după propriile învățături, ea nu este potrivită pentru oricine. Obțin calitatea de a o putea practica doar anumiți candidați, care au exersat îndelung și cu succes, dobîndind o

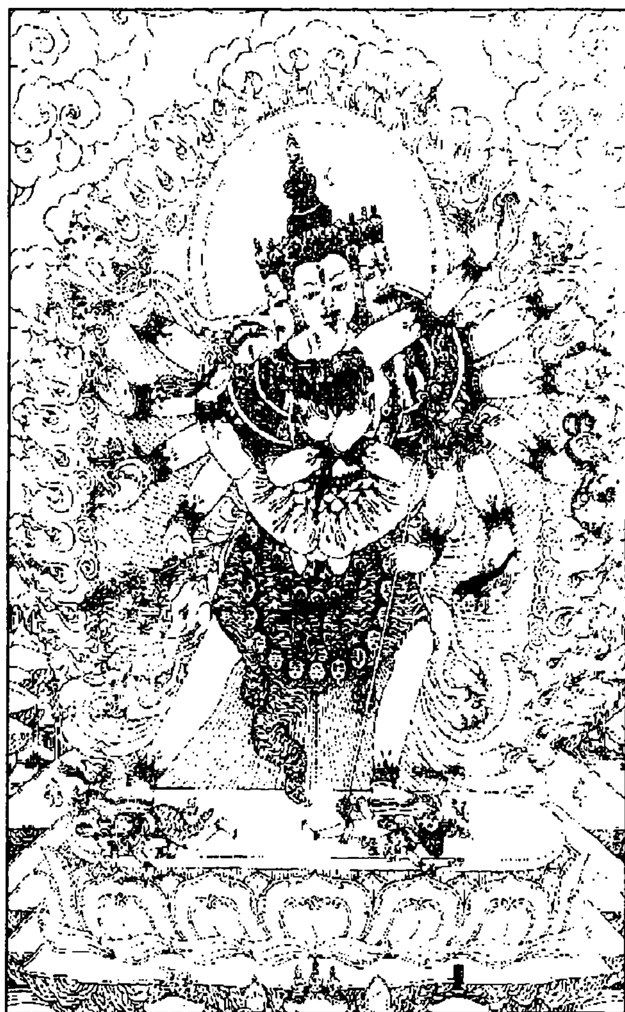


O mandala

perspectivă profundă a Shunayatei (Golului) și care, de asemenea, au obținut o mare parte a calităților unui bodhisattva. Atunci, aceștia pot stabili legătura cu un guru care îi va iniția în mandala (împrejurimea sacră a templului zeității alese de ei — yidam). Ritul de inițiere (abhisheka) pe care îl execută guru îi permite discipolului să îndeplinească o serie de ritualuri și practici specializate (sadhana), dintre care multe implică lucrul cu aspecte obscure ale psihicului. Aici există anumite pericole. Astfel că, atît pentru a-i proteja pe cei nepreveniți, ca să nu se „ardă“, cît și pentru a evita coruperea învățăturilor, Tantra este înconjurată de un văl de mister, de jurăminte și alte precauții.

Tantra budistă cunoaște un întins panteon de yidam (zeități). Unele sînt binevoitoare, ca Avalokiteshvara, bodhisattva al Compasiunii, în forma feminină tibetană Tara și Mañjushri, bodhisattva al Înțelepciunii, mînuitor al paloșului diamantat care îndepărtează toate deziluziile. Altele, precum Yamantaka, Mahakala și Chakrasamvara, sînt neînduplecate. Toate s-au dezvoltat probabil din străvechi zeități indiene non-budiste. De exemplu, Chakrasamvara reprezintă o transformare budistă a lui Shiva, zeitatea hindu ascetic-erotică a morții și regenerării.

În măsura în care Tantra implică meditația, aceasta presupune o solidă bază a Preocupării și Shamatha-Vipashyanei (cunoscute în tibetană ca Shine-Lhatong). Date fiind



O zeitate mînioasă

toate acestea, propriile practici distincte implică vizualizarea creatoare, îndeplinită pînă la nivelul unei perfecțiuni de expert. De exemplu, discipolul va învăța să creeze forma zeității alese din bija sau sămînța mantra care întruchipează esența divinității respective, bija fiind, la rîndu-i, creată din Golul propriei minți. Imaginea zeului trebuie să fie realizată foarte amănunțit și colorată după modelele arhetipale.

Practicantul de yoga tantra urmărește să obțină, în cele din urmă, calitățile de iluminare ale yidamului său — care sînt, de fapt, propriile-i calități înnăscute de iluminare. Dacă în cazul zeităților benigne acest lucru este de înțeles, probabil că el e, de departe, mult mai greu de conceput în privința celor mînioase, descrise în iconografia tradițională ca ființe extrem de fioroase, cu ochii injectați și colți de foc, etalînd lanțuri de cranii, purtînd în mînă cupe-craniu și pumnale și fiind înconjurate de jerbe de foc. Unele se împerechează pline de pasiune cu soțiile lor shakti — simbol atît al uniunii dintre înțelepciune și îndemînare, cît și al extazului Iluminării produs de unire. Căci, conform budismului, asemenea energii pasionale și întunecate, cînd sînt purificate, posedă și calități înălțătoare.

La apogeul Tantrei budiste tibetane se află Tantra Yoga Supremă (Anuttara Yoga Tantra) care are două etape. Scopul celei dintîi, Treapta Generării, este de a exersa transformarea stării celor morți, a celei intermediare și a nașterii. Aceasta îl pregătește pe yoghinul Tantra pentru Treapta Desăvîrșirii, unde va lucra cu trupul subtil, ce constă dintr-un număr de centri (ceakra) și canale (nadi) prin care circulă o energie eterică (lung). În ființele nerefăcute, din cauză că aceste canale sînt încîlcite, circulația energiei eterice este compromisă. În

schimb, yoghinul va orienta în mod conștient energia direct prin punctele ceakra către „stropul" infinitezimal (bindu) aflat în inima ceakrei. Gîndirea va purifica și va separa corpul subtil de cel carnal. Gîndirea discursivă este instantaneu eliminată și survine starea iluminării primordiale.

Evident, astfel de practici sînt foarte diferite de cele informe pe care le descoperim, de exemplu, în Zen. Există, totuși, și în tradiția tibetană practici informe, în special Mahamudra (Marele Sigiliu) și Dzogchen (Suprema Perfecțiune), deși acestea sînt înscrise în sisteme graduale care cuprind și exerciții formale.

După cum spune „Cîntecul lui Lodrö Thaye", un text al școlii de budism tibetan Karma Kagyu :

„Deoarece în vederea Mahamudrei
Analiza nu folosește,
Înlătură cunoașterea zămislită de minte,
Deoarece nu-i nici un chip de a opri un gînd
În meditația Mahamudrei,
Părăsește meditația intenționată."[1]

Nu se poate obține prin urmare nimic prin Mahamudra ; practicantul devine instantaneu una cu tărîmul luminos al firii (Dharmata non-dualistă). Dzogchen, care se poate să fi suferit influențe ale Zenului chinez timpuriu, este asemănător. Deși în mod tradițional este o doctrină a școlilor de budism tibetan Nyingma, el este predat într-un mod transsectar de către profesorul Namkai Norbu, maestru

1 *The Rain of Wisdom*, traducere în lb. engl. de Nalanda Translation Committee, Boulder, 1980, p. 90.

din Tibetul Oriental, care trăiește acum în Italia. După relatarea profesorului Norbu, Dzogchen este o „învățătură care are în vedere natura originară intrinsecă a fiecărei persoane.“[1] El numește această stare „Prezență“, iar practicantul serios se străduiește s-o descopere în propria minte. Astfel, abandonînd traiul „distras“, el va rămîne în Prezență, în mijlocul zbuciumului vieții cotidiene.

Dezvoltări viitoare

În prezent, cei mai mulți meditatori budiști occidentali exersează în conformitate cu tradițiile devenite clasice ale școlilor orientale specifice de carc se simt atrași. Au existat totuși experimente încununate de succes, ce au combinat metodele meditaţiei tradiționale și tehnicile psihoterapeutice ale Occidentului modern. Cele din urmă sînt extrem de utile în cazul blocajelor sau al problemelor care împiedică desăvîrșirea nivelului ego-ului — adică, nivelului individualității mature și autonome — iar primele ajută foarte bine în cazul fazelor supraegotice : fazele conștiinței aflate mai presus de treapta eului.

Un început promițător a fost făcut mai cu seamă în Statele Unite, în ce privește studierea serioasă, academică a diferitelor metode tradiționale — „disciplinele conștiinței“, cum sînt ele cunoscute în jargonul domeniului — precum și a lumii psihospirituale a conștiinței în care acestea operează.

1 *The Crystal and the Way of Light: The Teachings of Namkhai Norbu*, editată de John Shane, Londra, 1986, p. 12.

În fine, se speră că, pe măsură ce meditatorii devin tot mai eficienți, va urma o fază de experimente și inovații, poate combinînd tehnici de meditație ale diferitelor școli și tradiții. Desigur că, mai mult decît orice altceva, acest fapt ar constitui o garanție a vitalității continue a meditației budiste.



8. PRINCIPALELE ȘCOLI ȘI TRADIȚII

Budismul Theravada

Trăgîndu-și rădăcinile din prolifica școală Sthaviravada, apărută în India după moartea lui Buddha, adepții Theravadei (sau „Drumul celor Bătrîni“) susțin că tradiția lor este adevărata depozitară a învățăturilor și practicilor profesate de către Sakyamuni însuși. Prin urmare, ea constituie în viziunea lor un pol nemișcat al ortodoxiei și tradiției, în mijlocul amestecului de două mii cinci sute de ani de schimbări și evoluție. Totuși, alții vor contrazice această opinie, argumentînd că Theravada este ea însăși o dezvoltare ulterioară și că, în consecință, nu poate reclama nici un fel de prioritate specială.

Oricare ar fi adevărul problemei, Theravada supraviețuiește azi ca o tradiție vie în Sri Lanka, Birmania și Thailanda, de unde s-a transmis în Vest. Canonul pali constituie încă o parte semnificativă a bazei scripturale și,

de asemenea, limba pali, mai mult decît sanscrita, este folosită pentru imnuri și alte scopuri liturgice. Există o activă tradiție a erudiției și a meditației în pali. În Est, în vreme ce călugării-cărturari tind să se apropie de templele și mănăstirile unde există posibilități să-și ducă activitatea, meditatorii devotați caută mai curînd locuri retrase. Acești „călugări de pădure“ pot locui în mănăstirile mărginașe ori singuri, în peșteri sau colibe, precum cea dintîi Sangha (comunitate). Unii rătăcesc din loc în loc, primind ca mîncare sau adăpost tot ceea ce li se oferă... sau nu. Aceasta este considerată o formă de penitență (dhutanga) extrem de utilă pentru înlăturarea impurităților.

Ca semn al renunțării lor la valorile lumești, călugării și călugărițele își rad tot părul de pe față și cap și poartă tradiționalul veșmînt ocru sau portocaliu. Avînd în vedere că s-au dedicat unei vieți de sărăcie și cerșit, ei au puține lucruri, dar esențial este vasul în care mirenii pot pune mîncarea. De asemenea, ei fac jurămînt de castitate, iar cei mai scrupuloși dintre ei nu poartă cu sine și nu se ating de bani. Toți se străduiesc din greu, pentru a nu lenevi sau a irosi energia, dintr-o prea mare îngăduință față de sine, dormind, de exemplu, sau dedîndu-se pălăvrăgelii gratuite. Fiind tot timpul constrînși de numeroase precepte și reguli, ei trebuie să fie în mod constant atenți la ceea ce fac și să poată accepta un mare număr de îngrădiri. Și ierarhia este importantă. Cînd se adresează superiorilor — adică celor primiți în ordin înaintea lor — călugării trebuie să se încline și să le arate respectul cuvenit.

La mănăstirea britanică Theravada pe care o vizitez, călugării se trezesc foarte devreme — la patru dimi-

neața — și se îndreaptă spre camera-altar, unde cîntă un timp, înaintea unei mari imagini aurite a lui Buddha, apoi se așază într-o meditație tăcută. În conformitate cu regulile, li se permite să mănînce doar din zori și pînă la amiază. Iau deci un mic dejun, constînd din terci de orez și ceai. Apoi sînt împlinite treburile domestice, iar cîțiva călugări pleacă prin împrejurimi după pomană (în pali, pindapad), luîndu-și vasele de cerșit. Cum mîncarea dăruită de mireni este preparată în bucătăria mănăstirii de către frați mireni (anagarika) și alți laici, acest obicei oriental ar putea fi considerat inutil. Totuși, el este păstrat din respect pentru tradiție și, de asemenea, pentru ca cei din comunitate să poată păstra legătura cu localnicii. Masa principală a zilei are loc înainte de ora douăsprezece, iar apoi urmează o perioadă de odihnă înainte de începerea muncilor de după-amiază. Tîrziu, spre seară, se bea un ceai, plus anumite „leacuri" permise precum brînza sau ciocolata neagră. Apoi, la șapte și jumătate, înapoi în camera-altar, pentru alte imnuri și meditații tăcute. Pe la ora nouă, călugării sînt liberi să se culce, dar trebuie să fie gata de sculare din nou cînd clopotul va bate ora patru.

Această austeră rutină cotidiană continuă an de an, punctată doar de perioade de retragere, cînd comunitatea se adună pentru o practică mai intensivă. Unii călugări sau călugărițe se retrag solitari sau pornesc în dhutanga („penitență") menționată anterior, cînd rătăcesc din loc în loc, către Vest, de obicei, întovărășiți de un frate laic sau de un mirean. De asemenea, pot face vizite la școli sau societăți budiste locale, precum și în alte locuri, pentru a ține discursuri (în pali, desana) și/sau a conduce meditația.

În această comunitate, oricine dorește să îmbrace rasa monahală trebuie mai întîi să slujească o perioadă „de probă“, de cel puțin un an, ca „anagarika“. El (sau ea) își rade fața și capul, îmbracă o robă albă și trăiește călăuzindu-se după opt precepte — adică Cele Cinci (vezi capitolul șase) plus altele trei : să nu mănînce la timpul nepotrivit, să se abțină de la dans, cîntat, vizionarea spectacolelor, de la purtatul de podoabe, de la folosirea parfumurilor sau cosmeticelor ; și să nu doarmă pe un pat înalt sau luxos. În plus, el sau ea va fi încurajat(ă) să adopte vreo șaptezeci și cinci de reguli de etichetă.

O dată ce și-a încheiat perioada de anagarika, bărbatul poate cere să i se înmîneze preceptele monastice — în număr de două sute douăzeci și șapte, deși doar vreo douăzeci au o semnificație practică astăzi — în cadrul unei ceremonii ținute înaintea retragerii anuale a ploilor (Vassa), într-un spațiu consacrat (sima). Va putea apoi să poarte veșmîntul ocru (sau portocaliu). În schimb, o femeie nu poate deveni cu adevărat călugăriță (în pali, bhikkhuni), pentru că ordinul acestora a încetat să mai existe efectiv ; ea poate însă să adopte jurămîntul unei Dasa Sila Mata sau Soră a Celor Zece Precepte ; asta este ceea ce se înțelege prin termenul de „călugăriță“. Aceasta se petrece în cadrul unei ceremonii din sala-altar în timpul căreia ea schimbă roba albă cu una maro. După aceea, ea e călăuzită de cele opt precepte înșirate mai sus, dintre care al șaptelea, referitor la dans, cîntat și așa mai departe, este împărțit în două, plus un precept adițional care îi interzice să atingă banii, aurul și argintul. Ea va accepta, de asemenea, numeroase reguli de pregătire. Patru dintre acestea, cunoscute în

pali ca Păcatele Parajika, sînt considerate deosebit de serioase și oricine le-ar încălca ar fi exclus din ordin, fără a i se mai permite să revină. Acestea privesc relațiile sexuale, crima cu premeditare, furtul deliberat și pretenția de a poseda puteri paranormale. Toate regulile sînt repetate de către întreaga comunitate de două ori pe lună, în zilele Uposatha.

O existență îngrădită de atîtea reguli, care restrîng dramatic libertatea personală și auto-exprimarea, ar putea părea un orizont foarte sumbru. Totuși, mulți dintre cei care au trăit-o efectiv au povestit că, după străduințele inițiale, au început să se simtă, de fapt, mai liberi — eliberați în special de povara sinelui și de nesfîrșitele lui conflicte și solicitări. Aceasta duce uneori la izbucnirea unei mari bucurii și la un sentiment de seninătate. Desigur, dacă viața i se pare nepotrivită, un călugăr sau o călugăriță poate pleca oricînd, înapoindu-și veșmintele instructorului, deși, acest fapt fiind privit ca un pas extrem de serios, ei vor fi mai întîi sfătuiți și rugați să mai aștepte, înainte de a lua o decizie finală. Faptul de a fi plecat, totuși, nu exclude pe nimeni de la o încercare de a fi admis din nou în ordin.

Relația tradițională dintre călugării Theravada și laici este una de simbioză utilă. Mănăstirea reprezintă centrul spiritual al localității în care se află situată. Aici trăiesc și exersează călugării, iar laicii pot veni să stea retrași pentru o perioadă sau pentru o scurtă vizită. Zilele Uposatha — cele cu lună plină și pătrar — precum și sărbătorile, adună mari mulțimi de credincioși mireni care vin cu dana (daruri), inclusiv mîncare, pe care le oferă

călugărilor şi călugăriţelor. După aceea, poate avea loc o masă comună şi, de obicei, e multă veselie. Va exista şi o anumită latură ritualică : intonarea unor imnuri din Scrierile pali este des întîlnită ; de asemenea, exprimarea unei binecuvîntări, un discurs al abatelui, eventual o perioadă de reflecţie tăcută şi recitarea celor Cinci Precepte. Cele Trei Adăposturi pot fi, de asemenea, invocate atunci cînd, conduşi de călugări, laicii vor intona formula pali :

„Buddham saranam gacchami ;
Dhammam saranam gaccham ;
Sangham saranam gacchami ;"

repetată de încă două ori, mai întîi cu prefixul „dvutiampi", iar apoi cu „tatiampi". Acest mod de a te adăposti constituie un rit important, care afirmă sau reafirmă credinţa cuiva în Buddha, Dharma şi Sangha. Este, deci, un fel de confirmare budistă. De asemenea, el este deschis diferitelor niveluri de interpretare : de exemplu, la un nivel îţi poţi afirma credinţa în existenţa istorică a lui Buddha Sakyamuni, la un altul îţi poţi exprima credinţa şi încrederea în propria natură de buddha : buddha cel dinăuntru.

De asemenea, la mănăstire sînt îndeplinite diverse ceremonii pentru a sărbători rituri ale trecerii : naşterea, căsătoria şi moartea.

Principalele sărbători Theravada includ celebrarea naşterii lui Buddha, Iluminarea, Parinirvana — numite Wesak în tradiţia srilankeză şi Vaisakha Puja în thai — în seara cu lună plină din mai şi Kathina în octombrie sau noiembrie, care marchează sfîrşitul celor trei luni de

retragere a ploilor, cînd călugării se închid în mănăstire pentru practica intensivă. În timpul Kathinei, laicii aduc daruri speciale pentru Sangha, mai ales material pentru veșminte călugărești.

Există o școală de gîndire care susține că practica adevărată este posibilă doar pentru cei acceptați în Sangha. Totuși, în ultimii ani, au existat în Vest încercări încununate de succes de a pune bazele unei practici laice intensive, utilizîndu-se o anumită tehnică de meditație. Deosebit de influente au fost sistemele „notării“ și „ștergerii“ promovate de Mahasi Sayadaw și U Ba Khin, care au fost extinse cu succes în Occident de către Joseph Goldstein, Sharon Salzburg, S. N. Goenka și alții.

Budismul tibetan

Budismul tantric din Tibet nu ar putea adopta o poziție care să contrasteze mai puternic cu Theravada. Cînd unii călători, familiarizați doar cu Școala sudică, l-au întîlnit pentru prima dată, au crezut că, dacă era cu adevărat budism, atunci nu putea reprezenta decît o decădere a standardelor stabilite de Buddha.

A păși într-un templu tibetan înseamnă a te confrunta cu culori primare, crude — roșu, albastru, verde, muștar — cu aromele amestecate ale tămîiei puternice și ale lămpilor cu ulei ; cu zeități blînde și mînioase, desenate pe pergamente ce atîrnă de pereți sau pictate chiar pe aceștia ; cu un bogat amestec de figurine aurite și obiecte votive. Dacă sînt prezenți lama, se poate auzi zumzăitul

monoton, gutural al imnurilor lor amplificat periodic de zgomotul cacofonic al talgerelor și de bocetul trompetelor din os sau al altor instrumente. Sînt aici sugestii magice și misterioase, care seamănă cu ceva înăbușit și pe jumătate uitat în profunzimile făpturii noastre. Nu e deci de mirare că budismul tibetan este cea mai populară formă a budismului prezentă în Occidentul de astăzi, cu excepția cultului Nichiren care se dezvoltă cu repeziciune.

Izolarea lor pe Acoperișul Lumii le-a dat tibetanilor posibilitatea de a păstra Mahayana și budismul tantric al Indiei mai mult de o mie de ani și de a crea o cultură spirituală bogată. Din nefericire, în 1960, comuniștii chinezi au simțit nevoia să-i „elibereze" pe acești oameni de sclavia imperialismului occidental. În ciuda faptului că acolo practic nu exista nici un occidental — și, în mod cert, nici urmă de imperialist — chinezii au mers înainte... și au devenit ei înșiși imperialiști, răsturnînd guvernul a ceea ce fusese pînă atunci o națiune efectiv autonomă; și colonizînd-o, jefuindu-i bogățiile naturale și minerale, i-au transformat, de fapt, pe tibetani în niște străini în propria lor țară. Aceștia s-au împotrivit „eliberării" și cînd, în sfîrșit — și într-o manieră sîngeroasă — chinezii au desăvîrșit anexarea, în 1959, zeci de mii de tibetani au fugit în exil în India. Distrugerea budismului din Tibet a fost încheiată în timpul Revoluției Culturale (1966-1976).

Și totuși, aceste evenimente violente și distrugătoare au avut și un rezultat pozitiv: ele au făcut, pentru prima oară, accesibile occidentalilor bogățiile spirituale ale budismului tibetan. După 1959, lama — inclusiv Sfinția sa

dalai lama — au început să viziteze Vestul și au fost create centre de budism tibetan; cel dintîi fiind Samyé Ling, fondat în zonele depresionare ale Scoției, în 1967, de către doi lama Karma Kagyu: Akong Rinpoche și Trungpa Rinpoche. Au urmat altele, și putem afirma azi că patru școli importante sînt bine stabilite în Occident :

Școala Nyingma

Nyingmapa[1] sau adepții tradiției, datînd încă de la prima răspîndire a budismului în Tibet, tind să fie chiar mai anarhici decît Sarmapa („Cei noi“), mai puțin înclinați spre monasticism și, în mod sigur, mai înclinați spre magie. Ei îl venerează în mod special pe maestrul tantra Padmasambhava (guru Rinpoche), sosit inițial din Oddiyana, în ceea ce este azi Valea Swat, din Pakistan. După ce a învins forțele oculte inamice, el a transmis cu succes budismul în Tibet în secolul al șaptelea. Se pare că acest mare siddha nu și-a făcut cunoscută întreaga doctrină în acele timpuri, ci a ascuns cu abilitate o parte a ei — așa numitele terme sau „tezaure“ — atît în locuri identificabile geografic, cît și „în spirit“, astfel încît ele să poată fi descoperite mai tîrziu, cînd oamenii vor fi mai bine pregătiți să înțeleagă adînca înțelepciune conținută în ele. Clasificarea generală pe care școala Nyingma o impune propriei învățături tinde să fie

1 Sufixul *-pa* desemnează o persoană. Astfel, un Nyingmapa este o persoană care aparține școlii Nyingma. Forma occidentală a pluralului, folosită astăzi în mod popular, se referă la un număr de oameni sau, în acest caz, la adepții școlii.

uşor diferită de cea a altor tradiţii şi optează pentru un sistem cu şase trepte tantra în locul unuia cu patru. Ultimul maestru al şcolii, Sfinţia sa Dudjom Rinpoche, un lama căsătorit, a murit în Franţa în 1987.

Şcoala Sakya

A fost o vreme, în timpul secolelor al doisprezecelea şi al treisprezecelea, cînd înalţi lama ai şcolii Sakya, care îşi trage numele de la marile „cartiere generale" monastice din sudul Tibetului, erau regii vasali ai Tibetului aflat sub stăpînire mongolă. Înainte ca soarta să-i ducă spre declin, această şcoală s-a bucurat de o mare influenţă spirituală. Ciclul meditaţional şi doctrinar esenţial îl constituie *Cărarea şi rodul ei*, o operă de sistematizare atît a învăţăturilor Sutra (deci, pre-tantrice), cît şi a celor tantrice, atribuită maestrului indian din secolul al nouălea, Virupa, şi bazată pe *Hevajra Tantra*. Aceasta este o prezentare ezoterică şi exoterică în acelaşi timp. După cum susţine Ngakpa Jampa Thaye (David Stott) :

„Punctul de vedere filozofic care structurează *Cărarea şi rodul ei* este noţiunea inseparabilităţii Samsarei de Nirvana... Se spune : «Părăsind Samsara, vei ajunge la Nirvana.» Spiritul însuşi, uniunea Luminii şi a Golului, este rădăcina Samsarei şi a Nirvanei. Cînd este umbrit, el ia forma Samsarei, cînd e eliberat de ceaţă este Nirvana. Cheia calităţii

de buddha, sursă ultimă a bucuriei tuturor ființelor, se află în înțelegerea acestui fapt."[1]

Urmînd cărarea, se pare că se poate atinge stadiul Iluminării într-o singură viață. Școala Samsara are acum două subsecte : Ngor și Tshar. Șeful său suprem este Sfinția sa Sakya Trizin, născut în 1945 în Tibet, dar stabilit în nordul Indiei.

Școala Kagyu

Misticismul practic, mai degrabă decît erudiția cărturărească, este ceea ce caracterizează școala kagyu — „kagyu" însemnînd literal „porunca transmisă".

Hagiografia ne povestește că unul dintre maeștrii ei fondatori indieni, Naropa (1016-1100), și-a dedicat o mare parte a primei părți a vieții erudiției, ajungînd în cele din urmă în înalte funcții la marea universitate monastică din Nalanda. Viziunea unei femei bătrîne i-a revelat atunci tristul adevăr că toate cunoștințele pe care le dobîndise erau doar material intelectual arid, nu cunoaștere supra-rațională a inimii. Efectul a fost traumatic; aceasta l-a împins pe Naropa la un pas de sinucidere. El a fost totuși salvat, întîlnindu-și propriul guru, Tilopa (983-1069), care primise el însuși învățătura de la unul dintre cei dintîi buddha, Vajradhara. De-a lungul unei perioade de doisprezece ani, Tilopa l-a supus pe Naropa unui sever curs de pregătire tantrică.

1 Introduction to *The History of the Sakya Tradition*, de Chogay Trichen Bristol, 1983, p. X.

După suprimarea celei dintîi răspîndiri a budismului în Tibet de către crudul rege Langdarma, o generație de tibetani a strîns aur, plecînd în India, pentru a obține învățături și texte. Aceștia erau lotsawa („traducători“). Unul dintre ei, Marpa (născut în 1012) a călătorit de trei ori și a studiat cu Naropa, precum și cu alți mari maeștri. Printre învățăturile primite, se aflau și așa numitele „Cele Șase Yoga ale lui Naropa și Mahamudra“. Cele Șase Yoga includ și Tumo, care are ca efect secundar generarea unei asemenea cantități de căldură fizică, încît niște prosoape ude așezate pe trupul yoghinului, la 0°C, se vor usca rapid. Mahamudra, „Marele Sigiliu“, este, pe de altă parte, o practică foarte puternică, oferind un acces direct la tărîmul luminos al firii — sau Dharmata.

Revenind în Tibet, Marpa s-a dedicat unei vieți obișnuite de fermier și de om de familie. Cel mai cunoscut discipol și moștenitor al tradiției kogyu a fost Milarepa (1052-1135), care a trebuit să fie și el supus unui foarte sever curs de pregătire, din cauză că se complăcuse fără rost în magia neagră. Nedevenind niciodată călugăr și evitînd instituțiile, Milarepa a ajuns să reprezinte îndrăgitul prototip al yoghinului independent care își urmează propria cărare spirituală firească în locuri singuratice. Datorită austerității lui, el a dobîndit multe puteri minunate și, într-o anumită ocazie, a reușit să înfrîngă un preot al religiei Bön într-o luptă magică pentru posesia muntelui Kailas, marele munte sacru din vestul Tibetului. A fost, de asemenea, poet.

Cel mai influent discipol al lui Milarepa a fost „Doctorul din Takpo“, Gampopa (1079-1153), autorul textului clasic *Giuvaerul eliberării.* Discipolii lui au dat naștere la trei

subșcoli kagyu : Drug, Drigung și Karma. Ultimul șef al Karmei Kagyupas, Gyalwa Karmapa al șaisprezecelea, a murit în Chicago în 1981, nu înainte însă de a vedea școala transmisă cu succes în Vest. Meritul pentru aceasta aparține în mare măsură operei lui Chögyam Trungpa Rinpoche (născut în 1939) care, după ce a fugit din Tibet și a primit o educație occidentală la Oxford, a contribuit la edificarea unui centru kagyu în Scoția, înainte de a se muta în S.U.A., unde a pus bazele întinsei organizații Vajradhatu — cu cartierul general în Boulder, Colorado. Înzestrat cu un talent unic de profesor Dharma, la care se adaugă nu puține slăbiciuni omenești, controversele — și chiar notorietatea — l-au urmărit pe Trungpa o mare parte a scurtei sale cariere de profesor.

Școala Gelug

După cum sugerează numele — gelug înseamnă „virtuos" — aceasta a apărut ca o mișcare reformatoare, inițiată de Tsongkhapa (1357-1419) ; cunoscut, de asemenea, ca Jé Rinpoche), un călugăr credincios din nord-vestul Tibetului. Dorind să vadă budismul tibetan revenind la puritatea originară a surselor lui indiene, Tsongkhapa a atacat ceea ce considera a fi puncte de vedere eretice, mai cu seamă pe acelea ale școlii Jonang, despre ai cărei adepți se credea că își însușiseră o formă a doctrinei sufletului (atman). De asemenea, el a accentuat importanța unei baze a eticii și, pentru călugări, a virtuților monastice (celibat strict, abstinență de la băutură etc.) și a încurajat studiul, astfel ca practicanții să poată dobîndi o înțelegere intelectuală

limpede a naturii și scopului Drumului budist. El simțea în mod special nevoia puternică de a obține o susținere din partea doctrinei Sutra, înaintea oricărei încercări de a trece în lumea năvalnică a Tantrei.

În lucrarea *Lam Rim Chenmo* („Marea descriere a drumului treptat [către eliberare]"), Tsongkhapa schițează practici preliminare importante pentru nivelul de pregătire Sutra. Acestea includ dezvoltarea credinței în guru, sau profesor, și motivarea corectă ; meditații asupra efemerității și a valorii nașterii umane, asupra karmei și a suferinței ființelor în cadrul celor șase destinații ale existenței ; și practici vizînd obținerea de merite și eliminarea „karmei negre". Practicantul este sfătuit să cerceteze și să testeze învățăturile la fiecare pas, prin intermediul rațiunii, dacă acestea sînt cu adevărat valoroase. În același timp, în opera *Ngag Rim Chenmo* (Marea descriere a drumului Mantra), Tsongkhapa se ocupă de Tantra care, ca în toate școlile tibetane, constituia apogeul practicii spirituale.

Adepții școlii gelug, care doresc să urmeze calea studiului filozofic pînă la cele mai înalte niveluri, trec printr-un program special de studii superioare. Călugărului care îndeplinește acest program și își trece examenele monastice i se va acorda titlul de geshe. Un singur occidental a primit pînă astăzi gradul de geshe, dar mulți alții au fost acceptați în calitate de călugări și călugărițe și s-au pregătit în centre monastice gelug atît în Est, cît și în Vest. Vechiul sistem de polemici este încă practicat atît în limba tibetană, cît și în engleză ; de asemenea, meditația reflexivă asupra etapelor drumului treptat, precum și tehnicile de vizualizare ale sistemului tantric. Multe dintre aceste centre gelug sînt conduse

de călugări — lama tibetani — și, deși scopul este de a păstra puritatea tradiției, mulți lideri spirituali din zilele noastre încorporează elemente ale culturii occidentale, ca de exemplu abordări psihologice. Sînt, de asemenea, avute în vedere, la multe din aceste centre, nevoile mirenilor care pot exersa atîta cît sînt în stare, în limita constrîngerilor vieții zilnice.

Principalii discipoli ai lui Tsongkhapa au fondat școala Gelug, care s-a bucurat de întîietate spirituală și temporală în Tibet din secolul al șaselea pînă în 1959. Mongolii au fost cei care au acordat titlul de „dalai lama" celui de-al treilea șef al școlii, dalai însemnînd ocean (de înțelepciune), și, de asemenea, retrospectiv, pînă la Gendun-drup, prezumtivul nepot și discipol al lui Tsongkhapa. Actualul deținător, al paisprezecelea, este călugărul Tenzin Gyatso, născut în 1935, în estul Tibetului, dar trăind în prezent în Dharamsala, „capitala exilului", la poalele Himalayei indiene. Marile calități spirituale ale celui de-al paisprezecelea dalai lama, blîndețea și buna sa dispoziție, precum și modul în care și-a condus poporul de-a lungul uneia dintre cele mai dificile perioade ale istoriei sale, susținînd întotdeauna un răspuns non-violent la violențele chineze din Tibet, i-au adus Premiul Nobel pentru pace în 1989. Împreună cu al cincilea și al treisprezecelea, el este unul dintre cei mai importanți dalai lama.

Lama în budismul tibetan

Este greu să se supraestimeze rolul pe care îl joacă lama în tradiția tibetană. Cuvîntul desemnează un guru, sau

profesor, care poate fi un călugăr căsătorit sau celibatar, deşi nu toţi călugării (gelong) predică. Comentariul la opera lui Tsongkhapa, *Temelia deplinei desăvîrşiri*, arată că „însăşi rădăcina Iluminării constă în practica încrederii într-un învăţător spiritual." Şi continuă :

> „După ce ai înţeles că învăţătorul spiritual reprezintă sursa tuturor împlinirilor, dezvoltă prin strădania trupului, vorbei şi gîndului marea credinţă care recunoaşte cunoştinţele lui şi care nu observă în el nici cel mai mărunt defect. Aminteşte-i de imensa-i bunătate cu recunoştinţă profundă şi venerează-l ; oferă-i cadouri, respectă-l în trup şi în suflet şi străduieşte-te să pui în practică învăţăturile sale."[1]

Dacă majoritatea profesorilor trăiesc impecabil şi practică ceea ce predică, se dovedeşte, din nefericire, că unii au picioare de lut. Întrebat în această privinţă, Sfinţia sa dalai lama a răspuns unui public din Londra în 1985 :

> „Se spune că este important ca discipolul, înainte de a lua legătura dinamică cu cineva ca profesor, să înţeleagă care sînt competenţele unui guru, sau lama, în conformitate cu ceea ce e recomandat în Vinaya (adică, în Disciplina), cu ceea ce este recomandat în Discursuri (Sutra) şi cu ceea ce este recomandat în Tantra. Apoi se mai spune că o

1 *The Jewelled Staircase* de Geshe Wangyal, Ithaca, N.Y., 1986, p. 62.

persoană care dorește să devină învățător trebuie să înțeleagă în ce constau aceste competențe și să muncească pentru a le desăvîrși.

Apoi, există în sistemul mantra (tantric) un tip de procedură pentru maeștrii bine pregătiți prin care aceștia se angajează în activități care nu sînt în mod normal admise. Aceasta se întîmplă efectiv atunci cînd ei au atins stabilitatea. Ce se înțelege prin stabilitate ? Ea este atinsă atunci cînd maestrul are capacitatea de a anihila în alții pierderea sau lipsa încrederii pe care o pot provoca adesea asemenea activități... Totuși, dacă un lama nu are această putere și noi ne gîndim : «O, acestea sînt marile acțiuni ale unui înalt lama», atunci ne aflăm într-o situație dificilă și trebuie să ne hotărîm cum să începem..."[1]

Zen

Originile legendare ale lui Zen merg înapoi pînă la Buddha. Din cauza înțelegerii limitate a majorității adepților lui, spune povestea, Sakyamuni a fost constrîns să se folosească de cuvinte și concepte.. Existau însă și învățături mai înalte : cele neverbale, implicînd transmiterea directă a înțelegerii, din inima învățătorului în cea a discipolului, ocolind complet creierul. O astfel de învățătură a avut loc atunci cînd Sakyamuni a ridicat, pur

1 „Love, Altruism, Vegetarianism, Anger and the Responsabilities of Teachers" Sfinția sa dalai lama, în *The Middle Way*, vol. 60. nr.2, p. 68.

și simplu, o floare, iar călugărul Kashyapa a primit mesajul și un schimb de zîmbete de înțelegere a dezvăluit faptul că se petrecuse o profundă tranzacție spirituală.

Se spune că școala a fost transmisă în China în secolul al șaselea de un călugăr indian numit Bodhidharma. El a fost prezentat împăratului Wu, din Liang, care l-a întrebat despre sensul învățăturii lui Buddha. „Marele gol; nimic sfînt“ a răspuns Bodhidharma, lăsînd să se înțeleagă că, înzestrînd templele și realizînd alte acțiuni pioase, nu vom ajunge la împlinire, ci doar la acumularea de karma bună. Împăratul l-a întrebat atunci: „Cine se află în fața mea ?“, la care Bodhidharma a replicat: „Nu știu.“ Lăsîndu-l perplex pe împărat, Bodhidharma s-a îndepărtat și a petrecut apoi mulți ani, meditînd înaintea unui perete gol, la templul Shaolin, un loc încă celebru pentru legăturile lui cu artele marțiale. Mai tîrziu, a început să predice, fără tragere de inimă.

Lăsînd la o parte legendele, Zen — în chineză Ch'an — este de fapt o dezvoltare chineză, incluzînd elemente ale tradițiilor indigene, în primul rînd din taoism. El și-a intrat cu adevărat în drepturi o dată cu al șaselea patriarh, Hui-neng (638-713) un analfabet care a fost dintr-odată iluminat, auzind, în timp ce vindea lemn de foc, recitîndu-se *Sutra diamantului*. S-a dus să studieze la templul celui de-al cincilea patriarh, Hung-jen (601-674) și a fost pus să muncească pe aria de treierat. Cînd Hung-jen a vrut să își numească succesorul, el și-a invitat discipolii să-și probeze profunzimea înțelegerii prin poeme de supunere. Toți au dat ascultare călugărului-șef Shen-hsiu (600-706) care a însăilat în silă un poem, în care compara mintea cu o oglindă strălucitoare de pe care trebuie tot timpul șters

praful (gîndului). În noaptea care a urmat, „barbarul“ de pe aria de treierat a oferit un al doilea poem în care el atrăgea atenția că, dacă natura de buddha este mereu limpede și strălucitoare, „unde rămîne loc pentru praf ?“ Aceasta i-a dovedit lui Hung-jen că, într-adevăr, Hui-neng stăpînea o mai profundă înțelegere a lui Zen decît Shen-hsiu, dar nu a îndrăznit să-i confere pe față titlul, știind că acest lucru i-ar fi înfuriat pe ceilalți călugări. I-a dat deci roba patriarhală pe ascuns și i-a spus să plece imediat.

După tradiție, rivalitatea dintre Hui-neng și Shen-hsiu a fragmentat Ch'an în două școli. Cea sudică, a lui Hui-neng, susținea noțiunea Iluminării dintr-o dată, pe cînd școala nordică, a lui Shen-hsiu, o sprijinea pe cea treptată. Au apărut alte subdiviziuni și, ulterior, au fost create cele Cinci case și șapte școli — toate propovăduind, în primul rînd, doctrina Școlii sudice. Doar două dintre acestea supraviețuiesc și azi, Lin-chi și Ts'ao-tung, care s-au transmis cu succes în Japonia. De asemenea, Zen s-a transmis și în Coreea, unde este cunoscut ca Son, și în Vietnam, unde s-a combinat cu Tărîmul Pur într-o fericită sinteză locală.

Zenul clasic chinez (Ch'an)

Astăzi supraviețuiesc foarte puține elemente Zen. În orice caz, era de aur a școlii s-a consumat acum mai mult de o mie de ani, în timpul dinastiei Tang (618-907). După aceea, s-a formalizat și și-a pierdut mult din vitalitatea inițială, deși a supraviețuit — și, într-adevăr, cu mai mult succes decît alte școli — dînd ocazional cîte un maestru remarcabil, precum Hsü-yün, despre care se spunea, cînd a murit, în 1959, că avea o sută douăzeci de ani.

Dar în ce a constat „recolta“ Ch'an din timpul dinastiei T'ang ?

După secole de studiere a învățăturilor aduse din India, budiștii chinezi s-au simțit în fine capabili de crearea propriului mod de abordare a esenței proiectului spiritual budist. Era evident că studiul intelectual nu putea avea ca rezultat decît cunoașterea rațională stearpă și nu „non-cunoașterea“ directă și supraraținală a inimii. Astfel, primii maeștri au dat o însemnătate specială înțelegerii directe a naturii sinelui și au improvizat procedee ingenioase în acest scop — strigăte și palme, comportament straniu și replici prompte :

> „Într-o zi pe cînd maestrul (Pai-chang) se plimba împreună cu Ma-tsu (învățătorul lui), ei au văzut un stol de rațe sălbatice zburînd pe lîngă ei. Bătrînul a întrebat :
>
> — Ce sînt acelea ?
>
> Maestrul a răspuns :
>
> — Rațe sălbatice.
>
> Ma-tsu a zis :
>
> — Unde s-au dus ?
>
> — Au zburat, a răspuns maestrul.
>
> Atunci Ma-tsu a înșfăcat nasul maestrului, care a țipat de durere. Bătrînul a zis :
>
> — Mai spui «au zburat» ?
>
> La vorbele acestea, maestrul a avut revelația.“[1]

---

1 *The Sayings and Doings of Pai-chang*, traducere în lb. engl. Thomas Cleary, Los Angeles, 1978, pp. 18-19.

Aceasta este Iluminarea, nu într-un moment nedefinit din viitor, ci aici, acum, fără nici o amînare. Căci în Ch'an, cea mai înaltă împlinire nu înseamnă să întîrziem pînă cînd sîntem complet purificați sau pînă cînd am adunat o mulțime de cunoștințe scripturale, sau am strîns un număr record de ore de meditație.

A te strădui să devii bun sau să cunoști, chiar și a căuta Iluminarea sau să devii buddha, înseamnă să îngrămădești noi piedici în calea împlinirii. Este ca și cum ai alerga în întreaga lume, ca să cauți o perlă pe care o ai în frunte. Așa după cum a spus odată Huang-po unui auditoriu, citînd sutra: „Ceea ce se cheamă înțelepciunea perfectă supremă lasă să se înțeleagă că nu există cu adevărat nimic la care să se ajungă."[1]

Dacă este așa, atunci cum se poate exersa? După Pai-chang, în felul următor:

> „Cînd lucrurile se întîmplă, să nu reacționați; nu vă lăsați mintea să se oprească asupra vreunui lucru; păstrați-o mereu liniștită, ca vidul, și complet pură (fără pată), astfel obțineți spontan mîntuirea."[2]

Iar Huang-po:

> „Vă sfătuiesc să rămîneți constant liniștiți și mai presus de orice activitate. Nu vă

1 *The Zen Teaching of Huang-po*, traducere în lb. engl. J.Blofeld, retipărit, Londra, 1971, p.63.

2 *The Zen Teaching of Hui-hai on Instantaneous Enlightenment,* traducere în lb. engl. John Blofeld, retipărită, Leicester, 1987, p. 49. Hui-hai din cartea lui Blofeld este una și aceeași persoană cu Pai-chang al lui Cleary.

amăgiți cu gîndirea conceptuală și nu căutați nicăieri adevărul, căci nu trebuie decît să vă abțineți de la a permite gîndirii conceptuale să ia naștere."[1]

Prin urmare, domeniul budismului Zen este mintea — mințile noastre; căci Mintea sau Mintea lui Buddha și propriile noastre minți nu sînt esențialmente diferite. După cum spune Pai-chang: „Esența spiritului nu conține nici o impuritate: este în mod fundamental perfectă și completă în ea însăși." Problema este că noi o pîngărim cu lăcomia și dorința noastră pentru trecut și viitor, dar, mai presus de toate, cu atașamentele noastre. Dacă renunțăm la toate, spiritul revine la puritatea lui nativă, eliberat de obstacole, ca o oglindă strălucitoare care poate reflecta tot ce trece prin sfera sa, pentru că este goală. Aceasta e calitatea de buddha. Dar ea nu trebuie confundată cu liniștea, pur și simplu. Aceasta este altă capcană. Iluminarea Ch'an nu tinde nici spre activitate, nici spre pasivitate. Mintea nu trebuie să se adăpostească nicăieri și în nimic — nici măcar în non-adăpost. Ch'an-ul clasic al dinastiei Tang, nu punea accentul pe meditația formală, șezînd, ca scop în sine (tso ch'an, în japoneză, zazen). Mai degrabă șederea calma atît mintea, cît și trupul și crea astfel „potențialitatea interioară" pentru apariția revelațiilor directe din viața de zi cu zi. În plus, mulți sînt

1 Op. cit. p. 75.

astăzi de părere că diferențele dintre diversele subșcoli nu erau deosebit de semnificative.

Zenul japonez Soto

T'sao-tung Ch'an a fost transmis din China în Japonia de Eihei Dogen (1200-1253), unde a devenit cunoscut ca Soto Zen. Lui i-a fost transmis de Ju-ching, starețul muntelui T'ien-t'ung, un pedant al disciplinei monastice și al meditației concentrate într-un singur punct, efectuate șezînd (în japoneză Shikan-taza). Ju-ching a fost acel maestru Ch'an cu adevărat impresionant, întîlnit de Dogen în timpul peregrinărilor lui spirituale în „Marele Sung" (China).

Dogen devenise călugăr la vîrsta neobișnuită de treisprezece ani, moartea părinților lui, care aparțineau aristocrației, impunîndu-i cu putere adevărul efemerității. Ulterior, el a fost cuprins de „o mare îndoială" în timp ce studia în faimosul centru al școlii Tendai de pe muntele Hiei. În *Mahaparinirvana Sutra* se afirma că „toate ființele, de pretutindeni, posedă natura de buddha" ; dar, dacă așa stau lucrurile, gîndea Dogen, de ce să ne mai chinuim cu exercițiul ? Aceasta l-a lansat în căutarea unui adevărat profesor.

Dogen a dobîndit Marea Iluminare în timpul retragerii din vara lui 1225, cînd Ju-ching a strigat : „Cînd studiezi cu un maestru, trebuie să lași deoparte trupul și mintea ; ce rost are somnul acesta profund și orb ?" Doi ani mai tîrziu, s-a întors în Japonia „cu mîinile goale" — cu alte cuvinte, fără să aducă scrieri sau relicve — dar fiind el însuși un exemplu viu al învățăturii lui Buddha. Și-a petrecut restul vieții predicînd, mai întîi în Kyoto, apoi,

ferit de ispitele și constrîngerile metropolelor, într-o regiune îndepărtată și lipsită de confort, unde a stabilit templul Eihei-ji. Fiind sfătuit de Ju-ching să trăiască în munții abrupți și văile întunecate, evitînd orașele și satele, și să nu se apropie de conducători sau de miniștri, Dogen și-a îndrumat la rîndu-i adepții să renunțe la căutarea bogăției și faimei, aceste eterne piedici în calea vieții spirituale, dedicîndu-se în schimb din tot sufletul practicii. A fost, de asemenea, și un scriitor destul de prolific, marea sa operă fiind *Shobogenzo* („Tezaurul adevăratului ochi dharma“). A murit în Kyoto, unde se dusese că caute ajutorul unui medic pentru vindecarea unei boli.

Ideea centrală a învățăturii lui Dogen constă în importanța acordată meditației intensive, șezînd, precum și noțiunii că toți sîntem, nu potențial, ci *efectiv*, buddha atunci cînd stăm jos. Practica și desăvîrșirea sînt totuna și imediate. Prin aceasta, se respinge implicit ideea că, în epoca noastră întunecată, împlinirea nu este posibilă. El a dezvoltat, de asemenea, unele concepții originale, în special cea în legătură cu natura de buddha, care nu este mai presus de efemeritate, ci *este* însăși efemeritatea. Și, în fine, deși el a predicat atît pentru călugări, cît și pentru mireni, bărbați și femei, el credea ferm într-o solidă bază monastică și a muncit din greu pentru a o crea.

Zenul Rinzai japonez

Lin-chi Ch'an a fost transmis în Japonia (unde a devenit cunoscut ca Zen Rinzai) de către Myoan Eisai (1141-1215). Asemenea lui Dogen, care i-a urmat cînd s-a întors din China, Eisai a intrat în conflict cu puternica sectă Ten-

dai care reușise să obțină interzicerea sectei Zen printr-un edict imperial. Dar, spre deosebire de Dogen, Eisai era pregătit pentru compromis, așa că în templele sale au fost practicate împreună ezoterismul Tendai și meditația Zen. Deși nu se îndoia că Zen reprezenta chintesența doctrinei lui Buddha, Eisai înțelegea că în Japonia nu venise încă vremea sa. Cu toate acestea, el a așezat piatra de temelie deasupra căreia au putut construi următorii maeștri japonezi și chinezi.

Primii maeștrii Zen aveau tendința de a se îndrepta spre Kyoto, capitala imperială, iar cei chinezi, spre Kamakura, acolo unde se stabilise, în 1185, Șogunatul, sau conducerea militară. Acesta reprezenta adevăratul centru al puterii, căci acum clasa în ascensiune a samurailor eclipsase vechea aristocrație imperială. Zen Rinzai a fost pe placul samurailor, iar în Kamakura a apărut un dinamic luptător Zen care folosea nu acele ghicitori koan, clasice și formalizate, ci unele improvizate pe loc, bazate pe un incident sau pe o situație cunoscută celui care se pregătea. De exemplu : ce ar putea face un samurai dacă în timp ce intră dezbrăcat în baie s-ar pomeni înconjurat de o sută de dușmani înarmați ? Ar implora milă sau ar muri luptînd ? Cum s-ar putea descurca, pentru a cîștiga fără a ceda sau a lupta ?

După avîntul inițial al perioadei Kamakura, budismul japonez a intrat într-un lung declin. Bucurîndu-se de favoarea Șogunatului, secta Zen Rinzai a supraviețuit cel mai mult, iar în secolele al paisprezecelea și al cincisprezecelea au apărut temple bogat înzestrate, mai ales așa-numiții „Cinci Munți“ din Kyoto, care reprezintă complexe întinse, ornamentate cu cele mai reușite opere

de artă. Astfel de locuri au dat naştere înaltului rafinament estetic pe care îl asociem cu artele Zen. Dar pe ansamblu, atît atunci, cît şi după aceea, tendinţa era către instituţionalizare, formalizare şi reglementare de către stat. Pînă în timpurile moderne, au existat puţine inovaţii semnificative sau modificări, cu excepţia vieţii şi activităţii a doi maeştri : Bankei şi Hakuin.

Bankei Yotaku (1622-1693) a fost unul dintre acele spirite rare care au curajul să-şi descopere propria cărare spirituală, chiar dacă aceasta înseamnă să lovească în unele din convenţiile sacre. Învăţătura lui este de o strălucitoare originalitate şi era desigur extrem de eficientă în vremea sa, căci mari mulţimi, de diferite confesiuni, veneau să-i asculte discursurile. Într-o epocă în care Zen devenise un privilegiu al elitei, cerînd cunoaşterea chinezei clasice, precum şi alte talente rare, Bankei reuşea să-i transmită esenţa unor oameni obişnuiţi, în termeni accesibili. Poseda, de asemenea, talentul de a le da ascultătorilor lui încredere în propria potenţialitate spirituală. Se adresa chiar şi femeilor simple, spunîndu-le că stăpîneau spiritul lui Buddha la fel ca şi bărbaţii.

Născut într-o familie de samurai, Bankei a fost un copil destul de retras ; dar apoi, a descoperit într-unul din clasicii confucianismului o aluzie la ceva numit „Virtutea strălucitoare“. Aceasta l-a fascinat pînă la obsesie şi l-a făcut să rătăcească peste tot, în căutarea cuiva care să îi explice sensul acestei sintagme. Din nefericire, profesorii întîlniţi nu aveau o pregătire prea mare, astfel că a trebuit să caute răspunsul în el însuşi. Au urmat mulţi ani de strădanii intense, disperate chiar şi, în cele din urmă, sănătatea a început să i se şubrezească. Apoi, într-o zi a scuipat un

cheag de flegmă din gît și s-a simțit, în mod ciudat, refăcut. În aceeași secundă a înțeles că „Totul se realizează pe deplin în Nenăscut și, deoarece pînă azi nu am putut înțelege acest lucru, m-am ostenit fără rost.“[1]

Acest Nenăscut este, desigur, același „Nenăscut, Nedevenit, Necreat, Necompus“ menționat în sutre. El este, de asemenea, spiritul pur, strălucitor al maeștrilor Zen. Dar, spre deosebire de cei mai mulți dintre ei, Bankei a ajuns la concluzia că nu este necesar să treci prin austerități și asprimi prelungite pentru a-l descoperi ; totodată, el nu pare să se fi gîndit cu foarte multă apreciere la practica formală : el vorbește disprețuitor de „Zenul născocit“, care depinde de tehnici. Călugării din mănăstirile lui meditau — trebuie să fi făcut ceva ! — dar el nu le-a impus obligații sau reguli împovărătoare. Lucrul cel mai important este să descoperim Nenăscutul și el poate fi realizat destul de ușor și de-a dreptul chiar de către mireni. Apoi, secretul este să rămîi cu el, în mijlocul zbuciumului vieții de zi cu zi. Dacă se ivesc gîndurile, ele nu trebuie să fie înăbușite, nici încurajate, căci a te lăsa atras de ele înseamnă a schimba Spiritul Nenăscut al lui Buddha pentru acela al unui demon care se luptă, al unui spirit flămînd sau pentru cel al unei alte victime torturate de o karma rea. Trebuie să rămîi detașat și să înțelegi că gîndurile sînt iluzii trecătoare, fără substanță reală. Ele vor dispărea cu siguranță, lăsînd în urmă doar strălucitorul Spirit Nenăscut al lui Buddha — iar în funcționarea minunată, fără eforturi, a acestuia se poate avea deplină încredere.

1 *Bankei Zen,* de Peter Haskel, New York, 1984, p. 13.

Hakuin Zenji (1686-1769) a fost un personaj complet diferit, care nu și-a pierdut niciodată credința în rigorile și austeritățile practicii dificile și le-a încercat el însuși pe deplin. Nu este de mirare că el critica abordarea laxă a lui Bankei, precum și a altor secte și școli, unde practica nu corespundea standardelor lui exigente. Adepții chietismului, ai sincretismului și ai Tărîmului Pur se alegeau cu critici serioase din partea lui. Pentru el, căutarea Iluminării constituia o luptă eroică, pe viață și pe moarte, pentru care trebuie sacrificat orice. Există totuși și o latură estetică, mai puțin aspră, în firea sa, și aceasta se manifestă prin artele Zen ale caligrafiei, picturii și poeziei. Era, de asemenea, preocupat de răspîndirea budismului printre oamenii obișnuiți și în acest context era pregătit să renunțe la unele exigențe, făcînd anumite concesii slăbiciuni omenești.

Hakuin este considerat astăzi ca fiind cel ce a revitalizat și a reformat sistemul de pregătire Rinzai, iar influența sa — spre deosebire de cea a lui Bankei — a fost de lungă durată. În mod concret, el a revizuit și a extins sistemul koan, organizîndu-l într-un program strict de studiu formal. „A trece“ de o ghicitoare koan nu este de ajuns. După fiecare „înaintare“ trebuie să avansezi către noi limite. Pentru a putea face față provocării, trebuie satisfăcute trei cerințe : credință mare, îndoială mare și perseverență mare. Este subliniată în mod special nevoia unei mari îndoieli, sau a „ridicării marelui balon al îndoielii“, o stare de extremă intensitate spirituală. Ea este asemenea „unei perechi de aripi care te ajută să înaintezi de-a lungul drumului“.

„Cînd o persoană întîlnește marea
îndoială, în fața ei se află, în toate direcțiile,

doar un tărîm pustiu, fără naștere și fără moarte, asemenea unei imense cîmpii de gheață ce se întinde pe zece mii de mile... În inima ei nu există nici cel mai mărunt gînd sau emoție, doar acest singur cuvînt: *Mu* (Nu). Este exact ca și cum ne-am afla într-un gol complet."[1]

Am văzut deja cît de intense au fost luptele lui Hakuin cu ghicitoarea-koan Mu, dar fapt este că insistența lui l-a îmbolnăvit serios. Din fericire, el a reușit să se vindece de această „maladie Zen, prin reorientarea energiei vitale (în sanscrită, prana ; în chineză, chi) spre regiunea de sub ombilic (tanden). Aceasta este exact metoda schițată în textele sale *Orategama* și *Yosenkanna*. Aceasta amintește de un aspect alchimic al religiei Zen ce își trage rădăcinile din China și derivă din taoism. El afirmă că practica spirituală înmagazinează energia vitală și o folosește pentru a ajunge la Iluminare.

Zenul coreean (Son)

Caracteristicile acestuia sînt destul de diferite față de cele ale ramurii japoneze. Este nu doar mai puțin marțial și formal, ci și puțin mai „terestru". Accentul se pune, de asemenea, pe Vinaya și atît ordinul bhikshu, cît și bhikshunii au supraviețuit. Călugărițele își au propriile lăcașuri, iar statutul lor nu este inferior, din punct de vedere mate-

1 *The Zen Master Hakuin : Selected Writings* traducere în lb. engl. P. B. Yampolsky, New York, 1971, pp. 144-145.

rial, celui pe care îl au călugării. În general, Son păstrează ceva din savoarea Ch'an-ului clasic și, într-o mică măsură, a fost transmis Occidentului contemporan.

Cînd a fost pentru prima dată adusă în Coreea, din China, tradiția Rinzai a întîmpinat rezistență locală. Aceasta nu a înăbușit-o, dar a forțat-o să asimileze elemente ale altor tradiții. În consecință, din ordinul Chogye, fondat de Chinul (1158-1210), s-a născut o tradiție Zen sincretică. Între secolul al treisprezecelea și jumătatea celui de-al douăzecilea, budismul a fost eclipsat de confucianism, dar ordinul Chogye a reapărut în 1945, la sfîrșitul lungii ocupații japoneze, ca o revărsare a spiritului naționalist.

Practica monastică din Coreea cuprinde trei elemente importante : studiul, meditația (Son) și imnurile (un element al Tărîmului Pur). În mănăstiri există săli separate pentru fiecare dintre aceste activități, iar călugărițele și călugării sînt liberi să se specializeze în acel domeniu care li se pare mai potrivit. Studiul se concentrează mai ales asupra documentelor Zen și a sutrelor Nahayana, imnurile, pe repetarea numelor lui Buddha și Bodhisattva, iar meditația, pe ședere și practica koan sau hwadu. De obicei, un călugăr sau o călugăriță va lucra pe o hwadu, o întrebare tip koan, de-a lungul întregii perioade de pregătire, cel mai probabil, ea este enigma ultimă : „Ce este aceasta ?" ; călugării și călugărițele se adună laolaltă în timpul iernii și al verii, două-trei luni, pentru a medita.

Zen în Occident

În cea mai mare parte a acestui secol a existat un trafic dus-întors : occidentali care mergeau în Japonia, ca să stu-

dieze Zen-ul și profesori japonezi care veneau în Vest. Rezultatul a fost că atît tradiția japoneză Rinzai, cît și Soto s-au transmis aici și și-au stabilit numeroase centre.

În Occident, s-a puse accentul mai ales pe promovarea practicii laice, deși s-au organizat și forme de monasticism sau cvasimonasticism japonez, cu „călugării" și „călugărițe" căsătoriți. Totuși, peste tot, centrul creativității este zendo, sau sala de meditație, care este de obicei un model de ordine și simplitate, în stil japonez, cu un altar la capătul cel mai îndepărtat și cu șiruri drepte de zafus, sau perne de meditație, așezate față în față de-a lungul unei nave centrale goale. Aici au loc în mod regulat ședințe de meditație, precum și perioade de recluziune intensivă, numite sesshin. Urmînd tradiția, discipolii Soto stau cu fața la perete și se dedică practicii lor de „simplă ședere", în timp ce studenții Rinzai stau față în față și, dacă li se cere de către profesor, se confundă în studiul koan. Din cînd în cînd, un oficial se plimbă prin sală, cu un băț numit keisaku. Meditatorii care devin somnolenți sau își pierd tonusul muscular, pot cere să fie plesniți puternic peste mușchii umerilor. Este, de asemenea, posibil să fie intonat un imn, ritmul fiind bătut într-un mokugyo sau „pește de lemn" ; se execută multe plecăciuni și se respectă un formalism impersonal. Totul este reglementat prin dispoziții stricte, iar acest lucru conferă atmosferei o nuanță de severitate și hotărîre.

Din cauza tradițiilor de transmitere directă și moștenire, maestrul sau profesorul Zen — care poate purta titlul de roshi (maestru venerabil) — continuă să aibă un rol esențial în Zen-ul occidental. Discipolii trebuie să aibă dis-

cuții regulate cu el (sau ea), iar în timpul acestora, poate fi stabilită o relație destul de puternică. Profesorul ideal trebuie să fie capabil să observe modul în care progresează discipolii, blocajele lor și să-i îndemne și impulsioneze înainte. Desigur, acest rol e învestit cu o cantitate apreciabilă de putere — ale cărei origini se află în modelele feudale — și, din nefericire, de acest fapt au abuzat unii profesori nu prea bine pregătiți, ceea ce a dus la crize foarte serioase în cîteva centre occidentale.

Tărîmul pur

Despre Buddha Shakyamuni se spune că s-a salvat singur, „doar prin propriile-i eforturi“, iar această înclinație către autosusținerea spirituală se află în întregul budism. Încă veți auzi oamenii de azi spunînd : „Trebuie s-o faci singur. Nimeni nu o poate face pentru tine“, ceea ce este corect, dar nu complet adevărat. Căci credința și devoțiunea se nasc întotdeauna în sufletul omenesc, credința însemnînd să crezi că o putere exterioară poate ajuta spiritualitatea individuală, iar devoțiunea — o profundă recunoștință față de sursa acelui ajutor. Încă din cele mai vechi timpuri, în budism au existat astfel de elemente. De fapt, a practica budismul înseamnă a dovedi credință (deși, să sperăm, nu orbească) în acea tradiție. A te pleca în fața imaginii unui buddha sau bodhisattva, a unui profesor, călugăr sau călugăriță înseamnă să arăți atît credință, cît și devoțiune. Și a arde tămîie, a copia și recita scripturile, a ciopli chipuri, a înzestra templele și mănăstirile, a hrăni Sangha și așa mai departe înseamnă același lucru. Asemenea

tendințe au devenit mai numeroase pe parcursul dezvoltării religiei înseși, în special în timpul fazei Mahayana.

O importantă practică devoțională era cea numită Buddhanusmrti (Amintirea lui Buddha). Aceasta se realizează aducîndu-l pe Buddha în propria minte, recitîndu-i numele, vizualizînd imaginea sa și/sau Tărîmul Pur, sau domeniul de activitate care poate fi sau un „spațiu" fizic, sau unul transcendent, în funcție de cît de sofisticată este imaginea individuală. De asemenea, este posibilă trecerea de la amintirea lui Buddha ca persoană fizică la un tip mai amorf de amintire. Cîștigurile unei asemenea practici sînt considerabile. Poți avea o viziune a lui Buddha sau poți intra în stări meditative profunde.

O dată cu nașterea Mahayanei, descoperim apariția unui număr de culte ale unor buddha și bodhisattva divini, precum Avalalokiteshvara, Mañjushri, Maitreya și Kshitigarbha. Fiecare are Tărîmul său Pur. Cei atrași de aceste culte și le vor aminti și le vor venera pe aceste divinități, în diverse feluri, și le vor ruga să intervină spiritual în favoarea lor.

Tărîmul Pur în China — Ching T'u

Deși caracterul devoțional al budismului reprezintă doar o trăsătură printre altele, s-au pus bazele unei tendințe separatiste, iar în cele din urmă a apărut o nouă școală. Aceasta era școala Tărîmului Pur care s-a dezvoltat din cultul lui Amitabha, Buddha Luminii Infinite.

Cu toate că istoricii Tărîmului Pur au creat linia obligatorie de patriarhi, care merge înapoi pînă la Buddha și in-

clude personalități indiene precum Vasubandhu și Nagarjuna, fără îndoială că școala a atins apogeul în China. Ea are la bază legenda povestită în *Sutra Sukhavati-vyuha cea mare*, în care un călugăr suprabodhisattva, numit Dharmakara, care va deveni ulterior buddha Amitayus („Viața nesfîrșită“ — un aspect al lui Amitabha) a jurat să creeze un Tărîm Pur de o splendoare neîntrecută și să nu accepte suprema Iluminare pînă cînd toate ființele muritoare care o doresc nu vor fi renăscut acolo. Morții cei credincioși se vor naște din muguri de lotus în acest Tărîm Pur, Paradisul Vestic al lui Sukhavati, acolo unde toate pîngăririle vor fi repede înlăturate, iar Nirvana va fi dobîndită doar într-o singură viață.

Această legendă îi făcea pe credincioșii chinezi, adepți ai Tărîmului Pur, să se afle în cea mai bună stare de spirit în clipa morții, în scopul de a o porni ușor spre Sukhavati. Mulți își alegeau ceasul morții dinainte, făceau o baie, aprindeau tămîie și stăteau jos drepți, pentru a-și aștepta sfîrșitul, bine izolați de rudele nefericite care le puteau tulbura starea de spirit. Dar oare era acest Sukhavati un „spațiu real“, un paradis cu calități și podoabe concrete sau doar o metaforă a Iluminării înseși ? Asta depinde, din nou, de cît de sofisticată este imaginea individuală.

De asemenea, pentru tradiția Tărîmului Pur este important vechiul mit budist „Ultimele zile ale Dharmei“ (în japoneză, Mappo), care susține că, după o perioadă inițială de vitalitate, Buddha-dharma va intra într-o fază de declin și, în cele din urmă, se va instaura o eră întunecată, în care condițiile vor fi atît de neprielnice, încît va fi imposibilă obținerea oricărui rezultat doar prin propriile eforturi

spirituale. Tot ce poate fi făcut este să te încredințezi milei unui buddha blînd, ca Amitayus-Amitabha, a cărui „Altă Putere“ plină de compasiune (în japoneză, tariki) poate realiza ceea ce prin exercițiul „Propriei Puteri“ (în japoneză, jiriki) este imposibil. China secolului al șaselea, cu conducerile sale despotice, cu persecuțiile îndreptate împotriva budismului, cu preoți degenerați și cu pustiirea atotcuprinzătoare, a părut o imagine fidelă a acestei ere negre prezise, iar cultul Tărîmului Pur a devenit, ca urmare a acestui fapt, extrem de popular.

Trei dintre primii patriarhi chinezi sînt de o importanță cu totul specială : T'an-luan (476-542), Tao-ch'o (562-645) și Shan-tao (613-681).

T'an-luan a trasat cinci practici : 1) să te prosternezi în fața lui Amitabha și să dorești să renaști în Tărîmul său Pur ; 2) să-l proslăvești pe Amitabha și să-i reciți numele (în formula Namu O-mi-to-fo „Mă plec în fața lui Amitabha“) ; 3) să juri că vei renaște în Tărîmul său Pur ; 4) să-l vizualizezi pe Amitabha și Tărîmul său Pur ; 5) să transferi meritul propriu asupra celorlalte ființe.

El credea, de asemenea, că numele Amitabha conține tot ceea ce înseamnă a fi buddha și că, deci, la fel ca expresiile magice (dharani) ale primilor budiști, recitarea numelui în formula O-mi-to-fo („Mă plec în fața lui Amitabha Buddha“) poseda puterea spirituală ce putea asigura practicantului renașterea în Tărîmul Pur.

Tao-ch'o, care susținea că recitarea numelui lui Amitabha reprezintă o practică potrivită în special epocii întunecate în care se aflau, i-a transmis învățăturile Tărîmului

Pur lui Sh'an-tao, care „a resistematizat gîndirea Tărîmului Pur și a adus-o la cel mai înalt punct de dezvoltare în China".[1] El este, de asemenea, autorul parabolei Celor două rîuri și a cărării albe.

Un om oarecare din Tărîmul Pur, călătorind spre vest, își află drumul restrîns la dimensiunile unei cărări albe, înguste, ce se strecoară printre două rîuri : unul cu apă și altul cu foc. Din spate, este încolțit de hoți și de fiare sălbatice. Cum în toate direcțiile îl așteaptă o moarte sigură, ce poate să facă, în afară de a se tîrî înainte ? Este încurajat de un om care îl cheamă de pe malul opus, spunîndu-i că va fi protejat dacă va veni cu „sinceritate și bună-credință". El continuă să meargă și ajunge în siguranță și la timp pe țărmul vestic.

Această poveste descrie alegoric viziunea Tărîmului Pur asupra poziției omului în lume. Este o situație neplăcută și extrem de periculoasă. Singura speranță este să caute salvarea în Paradisul Vestic al lui Amitabha. Din clipa în care practicantul se decide să facă acest lucru cu deplină credință, ajutorul îi va veni din „cealaltă parte".

De-a lungul istoriei sale, budismul a încercat să rămînă privilegiul membrilor unei elite spirituale, intelectuale și sociale și, aproape peste tot, accentul s-a pus pe mănăstiri. Budismul Tărîmului Pur este totuși de un interes mai larg. El oferă o „practică ușoară" care poate fi aplicată în lume fără a deveni călugăr sau călugăriță ; și promite oricui salvarea prin mijlocirea jurămintelor lui Amitabha — chiar și celor aflați încă sub puterea pasiunilor și celor ce au

1 *Shinran's Gospel of Pure Faith*, Alfred, Bloom, Tucson Arizona, 1965 (retipărită 1981), p.1.



Buddha Amitabha

comis delicte serioase. Mai mult, studiul și meditația profundă sînt suspectate ca ducînd la aroganță intelectuală și spirituală.

Prin urmare, Tărîmul Pur a fost prima formă democratică de budism, accentuînd mai degrabă umilința decît împlinirea, și, ca atare, el a devenit extrem de popular printre chinezii obișnuiți. Sub auspiciile sale s-au născut societăți de credincioși, precum Societatea Lotusul Alb, care s-a dezvoltat într-o mișcare cu proprietăți însemnate înainte de a fi interzisă, în cele din urmă. În momentele ei de glorie, faptele bune ale credincioșilor au inclus crearea de facilități publice (băi, hanuri, mori etc.), donarea de material pentru haine, copierea unor sutre și organizarea unor banchete vegetariene. Călugării căsătoriți nu erau ceva obișnuit și, de asemenea, femeilor nu li se acorda un rol prea mare. Dintre toate școlile care s-au dezvoltat în China în timpul dinastiei T'ang, doar Tărîmul Pur și Ch'an au avut vitalitatea necesară pentru a supraviețui marii persecuții din 845. Într-adevăr, în China, metodele ambelor secte erau adesea practicate în tandem, pentru o eficiență dublă — „asemenea unui tigru cu coarne".

Tărîmul Pur în Japonia

O dată transmis în Japonia, Tărîmul Pur s-a concentrat și s-a simplificat: urmele de Putere a Sinelui, inclusiv rămășițele practicii de penitență au fost înlăturate, și accentul esențial a fost plasat pe Nembutsu (recitarea numelui lui Amitabha, cunoscut în japoneză ca Amida, în formula Namu Amida Butsu) și, în ultimă instanță, pe credință pură și grație. Din nou, răspîndirea sa a fost favo-

rizată de faptul că viziunea sumbră asupra lumii (Mappo) din Tărîmul Pur corespundea realităților sociale ale vieții japoneze de la sfîrșitul epocii Heian și începutul epocii Kamakura. Războiul civil, foametea, molimele, jafurile și crizele sociale, precum și alte greutăți i-au făcut pe oamenii simpli foarte receptivi la ideea că trăiau în vremuri degenerate și că, deci, aveau nevoie de o metodă (sau non-metodă) specială de salvare.

Pentru Tărîmul Pur japonez, două personalități sînt de o importanță specială: Honen Shonin (1133-1212), fondator al „Școlii Tărîmului Pur" (Jodo-shu) și Shinran Shonin (1173-1262), fondator al „Adevăratei Școli a Tărîmului Pur" (Jodo Shin-shu).

În calitate de călugăr Tendai, Honen era sincer și devotat, dar, treptat, el s-a convins că trăiește într-o epocă de decădere și și-a pierdut speranța de a face vreun progres spiritual, chiar dacă ar fi urmat practicile Amidist, aplicate în cadrul școlii Tendai. Simțea că doar „practica ușoară" Nembutsu era eficientă. Chiar și o singură rostire era suficientă pentru a asigura salvarea, cu toate că recitarea continuă constituia o disciplină sănătoasă ce menținea spiritul centrat asupra scopului ultim. În 1175, Honen a părăsit școala Tendai și a început să predice în conformitate cu propriile convingeri. Călugăr extrem de respectat și convingător, el și-a atras mulți adepți, dar acest fapt a provocat invidia altor secte care au reușit pînă la urmă să-i interzică mișcarea. În 1207, Honen a fost exilat într-o provincie îndepărtată împreună cu mai mulți discipoli. I s-a permis să revină în capitală în 1211, un an înainte de moarte.

Honen nu e privit ca inovator. El nu a făcut să progreseze în nici un fel învățăturile Tărîmului Pur dincolo de

doctrina lui Shan-tao ; dar el a pus bazele unei mișcări japoneze independente a Tărîmului Pur.

Și Shinran și-a petrecut o perioadă timpurie de ucenicie spirituală în calitate de călugăr Tendai și, de asemenea, eforturile sale au condus doar la frustrare și conflict. A ajuns să se considere un caz total disperat : stăpînit de pofte și egoism, orgolios, lacom, păcătos... Pîngărit de toate aceste vicii, era incapabil chiar și de un simplu act decent, ca să nu mai vorbim de propria salvare spirituală. Mai tîrziu, l-a întîlnit pe Honen și învățăturile Tărîmului Pur și, fiindcă era convins că, oricum, era condamnat, și-a spus că nu are ce pierde îmbrățișîndu-le. În 1207, a fost izgonit împreună cu Honen, și s-a căsătorit în exil — fiind în cele din urmă tatăl a șase copii — astfel trecînd în faza „nici preot, nici mirean". Apoi, adoptînd pe deplin concepția Mahayana, conform căreia Samsara și Nirvana sînt totuna, el a respins dihotomia viață laică-viață monastică și a propus ideea că, departe de a trebui suprimate, pasiunile sînt necesare salvării. În 1211 a fost iertat, împreună cu Honen, și mai tîrziu a plecat cu familia pentru a predica în regiunea Kanto, unde și-a atras o asistență considerabilă. În 1235, el s-a retras în Kyoto, rămînînd în continuare mai degrabă activ, continuînd să predea, să studieze și să scrie. A murit în 1262, întins pe partea dreaptă, „cu capul spre nord și fața spre vest" și cu numele lui Amida pe buze.

Shinran a cercetat mai în profunzime decît Honen și a ajuns la concluzia că recitarea cu voce tare din „Nembutsu" nu e la fel de importantă precum calitatea fundamentală a credinței, pe care o punea pe același plan cu însăși calitatea de buddha. Totuși, credința nu poate fi creată printr-un efort al voinței — prin efortul puterii sinelui. Ea este

grație pură: un dar oferit de Amida, pe care Shinran îl privea ca fiind Buddha cel Mare și, în aspectul său amorf, una cu Dharmakaya cea pură. Chiar Nembutsu însuși devine activ ca expresie naturală a recunoștinței, o dată ce credința a fost dăruită. Un sentiment de inutilitate a propriei Puteri apare concomitent cu credința, dar aceasta nu duce la autorespingere. Dimpotrivă, îți permite să te accepți pe de-a întregul, cu tot cu vicii, căci ești salvat în pofida lor.

Există în Vest o tendință de a retrograda budismul Tărîmului Pur la nivelul unui drum spiritual inferior, un fel de budo-creștinism pentru sufletele simple, incapabile de a se conforma cerințelor, să spunem, ale practicii Zen sau Tantra. Acesta e un punct de vedere greșit. Înlăturînd teologia și mitologia, ceea ce Tărîmul Pur susține este că trebuie să renunțăm la toate activitățile inițiate de noi și să avem încredere deplină în natura-buddha din noi, permițîndu-i să funcționeze în propriu-i fel misterios, fără amestec din partea spiritului cugetător. Nembutsu concentrează și limpezește spiritul și se îndreaptă asupra esenței buddha din noi.

Școlile Tărîmului Pur ale lui Honen și Shinran supraviețuiesc și astăzi și au fost extrem de înfloritoare la nivelul oamenilor de rînd în Japonia. Ele evită încă monasticismul și toate zorzoanele, și excrescențele vieții religioase, concentrîndu-se asupra unei teologii simple a credinței și practicii Nembutsu care poate fi aplicată în viața de zi cu zi. Budismul japonez al Tărîmului Pur s-a transmis în Europa și America de Nord, fără să aibă un succes deosebit, deși a fost susținut de importanți autori budiști, precum D. T. Suzuki și Alan Watts. Suzuki consi-

dera că budismul Shin s-ar putea dovedi într-o zi cel mai important dar făcut de către Asia Vestului, în timp ce Watts, urmărind o serie de legături cu psihologia lui Jung, a fost foarte atras de doctrina Shin a auto acceptării și de ideea că sîntem salvați așa cum sîntem, „cu negi cu tot“ ; asemenea noțiuni prezintă totuși unele probleme, căci, dacă sîntem salvați așa cum sîntem, de ce să ne mai chinuim să ne perfecționăm din punct de vedere spiritual sau de ce să mai tindem către existența morală ?

Nichiren

Se vorbește mult azi de budism ca fiind „religia cu cea mai rapidă dezvoltare în Vest“. Ca o ironie, ramura budistă care atrage cel mai mare număr de adepți noi este considerată de mulți ca cea mai puțin reprezentativă dintre toate școlile budiste. Aceasta este școala Nichiren sau Sho-shu („Adevărata școală Nichiren“), cea mai înfloritoare dintre diversele subșcoli care își trag rădăcinile din epoca japoneză Kamakura, de la un călugăr Tendai, numit Nichiren Shonin (1222-1282). Astăzi, Nichiren propovăduiește o formă atrăgătoare de „budism al designerului“ cu o practică centrală simplă, constînd din intonarea de imnuri ; el atrage actori celebri de opere pop și melodramă, proprietari de reviste și modiste — precum și un mare număr de tineri.

Nichiren era el însuși un rezultat al mediului plin de primejdii care îi produsese pe Honen și Shinran. Ca și ei, el s-a convins că trăiește în epoca degenerată Mappo, dar fiindcă fusese primit în școala Tendai, era sigur că *Sutra lotusului* reprezintă adevăratele învățături ale lui Sakyamuni Buddha și că singura soluție de salvare era credința deplină.

El a ajuns nu doar să creadă că celelalte școli budiste răspîndeau învățături și practici inutile, ci și că ele erau de-a dreptul periculoase, în măsura în care îi depărtau pe oameni de la Unicul Drum Adevărat. Aceasta nu însemna totuși că studiul aprofundat și meditația asupra *Sutrei lotusului* erau obligatorii. Titlul textului cuprindea întreg adevărul din Univers, fiind ca atare o întrerupere a lui Buddha Sakyamuni. Ca practică, Nichiren prescria prin urmare Daimoku sau psalmodierea formulei Namu-myoho-renge-kyo : „Glorie sutrei lotusului a adevăratei legi."

Nichiren a început să adune prozeliți din 1253 și, încă de la început, în activitatea sa a existat o puternică dimensiune politică. El denunța neobosit celelalte școli — privind acest demers ca pe o practică religioasă în sine ; de asemenea, el cerea interzicerea lor de către autorități, declarînd că toate calamitățile sociale și naturale ale acelor vremuri își aveau sursa în ignorarea *Sutrei lotusului* și în toleranța școlilor heterortodoxe. Iar în 1268, cînd s-a ivit amenințarea unei invazii mongole, el a avertizat că doar credința în *Lotus* va salva Japonia. O asemenea sinceritate agresivă l-a înstrăinat, desigur, de celelalte școli care au cerut la rîndul lor autorităților să interzică Nichiren. A fost atacat fizic de cîteva ori și exilat de două ori. S-a făcut, de asemeneea, o încercare de a-l executa, dar aceasta a eșuat și nu i-a servit decît ca să demonstreze că avea dreptate. De fapt, toate încercările făcute pentru a-l suprima n-au făcut decît să-i sporească impresia că avea de împlinit o misiune divină. În cele din urmă, a fost iertat și, după ce a trăit o perioadă retras în munții solitari, a murit la Ikegami.

După moartea fondatorului, în cadrul școlii Nichiren au apărut schisme, una din cauzele controverselor fiind relațiile cu celelalte școli. Unele grupuri susțineau o apropiere moderată, în timp ce altele erau pentru o linie dură : „nici să nu primim, nici să nu dăm“ (fujufuse). Nichiren Sho-shu aparține cu siguranță celor din urmă, trăgîndu-și rădăcinile spirituale de la un adept al orientării dure din secolul al treisprezecelea numit Nikko ; deși, de fapt, el a fost fondat în 1937 de un educator cu spirit practic, numit Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944). Ca mișcare cu denumirea alternativă Soka Gakkai (Societatea Creatoare de Valoare), ea a înflorit, împreună cu alte „religii noi“, după înfrîngerea militară din 1945, cînd japonezii au suferit o profundă traumă colectivă. Primul ei lider postbelic a fost Josei-Toda (1900-1958), care a susținut-o cu atîta succes (chiar dacă într-un mod controversat), încît pe la 1960 ea se putea mîndri cu șapte sute cincizeci de mii de familii de credincioși. Lui Toda i-a urmat Daisaku Ikeda (n. 1928) care, judecînd după scrisorile oficiale ale mișcării, își petrecea o mare parte a timpului discutînd despre pace împreună cu marii lideri politici ai lumii. A pus bazele unui partid, Komeito („Partidul Conducerii Curate“), dar acesta a trebuit să se despartă de Soka Gakkai.

Nichiren Sho-shu ne învață că destinul se află în mîinile noastre. Trebuie să ne asumăm răspunderea propriei noastre vieți, făcînd mișcările pozitive necesare, pentru a ne rezolva problemele și a ne realiza pe deplin potențialul. În acest scop, practicanții sînt sfătuiți activ, sînt ajutați, susținuți de mișcare, sînt încurajați să adopte o practică ce constă din trei elemente ; ea cuprinde credința,

studiul și psalmodierea de imnuri. Credința are ca obiect puterea pergamentului Gohonzon, pe care este scris în caractere mandalice : „Namu-myoho-renge-kyo". Originalul, scris de însuși Nichiren este adăpostit de principalul templu Taiseki-ji, de la poalele muntelui Fuji, dar membrii obțin propriile copii și îndeplinesc de două ori pe zi Gongyo în fața lor. Gongyo cuprinde psalmodierea formulei Namu-myoho-renge-kyo, la care se adaugă fragmente alese din *Sutra lotusului*. În fine, se studiază și cîteva reformulări ale doctrinei budiste, aparținînd lui Nichiren și succesorilor lui. Într-adevăr, succesul în privința celor lumești este apreciat în Nichiren Sho-shu, deși se spune, de asemenea, că el nu poate aduce o fericire de lungă durată. Acest lucru este posibil doar purificînd energiile inferioare prin țeluri înalte.

În prezent, Nichiren Sho-shu reprezintă un unicat prin modul în care evită relațiile cu alte grupuri budiste. El afirmă că învățăturile Nichiren, descrise ca „revoluționare" și deci greu de acceptat de către alți budiști, sînt singurele potrivite epocii noastre. Mai mult, așa cum am văzut, însuși Nichiren nu se sfia niciodată să dea naștere la controverse și să încingă spiritele. Considera că acestea sînt forțe creatoare. Urmîndu-l pe fondator, așadar, Nichiren Sho-shu păstrează tradiția atragerii viguroase (unii ar spune agresive) de prozeliți (shakubuku).

Printre alte subșcoli Nichiren transmise Vestului, deși cu mai puțin succes decît Nichiren Sho-shu, se numără Reiyukai și ramificația sa Rissho Koseikai ; de asemenea, ordinul Nipponzan Myohoji, fondat de Nichidatsu Fujii (1885-1985), un om profund influențat de Mahatma Gandhi.

Călugării și călugărițele sale, în robe albe, au construit pagode ale liniștii în multe părți ale lumii și, de altfel, lucrează neobosit și în deplină armonie cu alte grupuri pentru a susține pacea lumii.



9. ODISEEA SPIRITUALĂ A BUDISMULUI OCCIDENTAL

Încercarea spirituală de a afla cine sîntem cu adevărat este cea mai mare aventură. Este căutarea Graalului, a perlei nepreţuite, a căluţului de aur de la capătul curcubeului. Este adevărat, vieţile obişnuite sînt pline de tot felul de căutări şi strădanii. Totuşi, scopurile mărunte pe care le urmărim — bogăţie, putere, dragoste, faimă şi aşa mai departe — sînt false idealuri ; lucruri care ne abat de la ce ar trebui să constituie ţelul nostru suprem. În sinea noastră ştim lucrul acesta, dar tot timpul ne retragem dinaintea provocării, speriaţi de ceea ce aceasta ne cere şi de ceea ce ne e teamă că ar trebui să abandonăm. Toate afacerile frenetice ale lumii noastre nebune sînt, prin urmare, făcute să ne îndepărteze de adevăratele noastre idealuri.

Este o ironie faptul că pe de o parte, inteligenţa umană a cercetat adîncimile spaţiului şi, pe de alta, minuscula lume a atomului, şi totuşi, ştim încă atît de puţine lucruri despre cei mai apropiaţi nouă : noi înşine.

Au existat, desigur, de-a lungul istoriei, oameni care au cercetat această regiune și care ne-au lăsat cărți și hărți ale ei. Dar nu prea mulți. Îi putem urma, dar nu în totalitate, pentru că viața este un labirint în perpetuă schimbare și trebuie să ne găsim propriile drumuri către centru. Sîntem, așadar, cei care conduc evoluția. Lipsite de superficialele lor capcane personale, problemele noastre sînt cele ale Universului — care nu este un cosmos predeterminat sau rigid, ci unul al experiențelor — ce se luptă să descopere o ieșire din impasul prezentului. Nimeni nu a călătorit în viitor înaintea noastră. Sîntem oamenii frontierelor.

De obicei, trebuie să fim scoși din starea noastră de complezență, pentru a adopta atitudinea unei căutări spirituale. O criză devastatoare, o mare suferință sau oboseala crescîndă cauzată de drumul în cerc, de reluarea acelorași tipare tot mai lipsite de sens : aceștia sînt factorii catalizatori obișnuiți. La fel s-a întîmplat și în cazul meu, atunci cînd am părăsit viața comodă și convențională din Anglia, pentru a pleca în India, în 1971. Pentru a descoperi înțelepciunea și cunoașterea, atunci trebuia să mergi în Est. Azi, situația este alta. Există probabil un grup budist chiar în orașul vostru și un astfel de centru la o distanță care se poate parcurge cu mașina, într-o dimineață. Căci, în ultimii douăzeci de ani, a existat un fel de dezvoltare explozivă a budismului în Occident. Au apărut ca ciupercile temple, mănăstiri și centre, rezultatul fiind că poți găsi azi cunoștințe mai valoroase și mai ușor accesibile în Vest decît în Est care, la rîndul său, se îndreaptă rapid în direcția unui spirit materialist posesiv. De curînd, un pro-

fesor coreean, care vizita centrul unde locuiesc, a remarcat, oftînd :

— Acum trebuie să vii în Vest, ca să găsești calmul oriental !

Principala problemă cu care se confruntă, așadar, nou-venitul nu este greutatea de a dobîndi cunoștințele, ci dificultatea de a alege : de la care tejghea a supermarket-ului spiritual să cumpere ? Pe care dintre ispititoarele ramuri s-o alegi ?

Ne aflăm, de fapt, într-o poziție foarte avantajoasă. Dat fiind că toate școlile și tradițiile importante s-au transmis în Vest, acum avem o viziune mult mai limpede a „ofertei“ decît o aveau coreligionarii noștri asiatici de odinioară. Ne putem permite o perioadă de „marketing“, experimentînd cu una cu alta, pentru a descoperi ce ni se potrivește cel mai bine. Există, desigur, oameni care testează piața, părăsind un „raion“ ori de cîte ori apar dificultățile, neconfruntîndu-se niciodată cu adevărat cu exigențele budismului. La un moment dat, trebuie să ne încredințăm unui anume curs și unei practici, dar cel mai bine este ca acest proces să nu fie grăbit. Angajarea va veni de la sine, în general, atunci cînd situația este resimțită ca favorabilă, în timp ce, forțînd alegerea, pot apărea necazuri. Mulți profesori și multe grupuri sînt mai degrabă nerăbdători să atragă „recruți“ noi și, uneori, exercită presiuni asupra nou-veniților pentru a li se alătura. Pe de altă parte, nou-veniții își ghidează adesea alegerea în funcție de motive false, dorind să se bucure cu orice preț de consolarea de a aparține unui grup.

O dată angajat, feriți-vă să fugiți. Cînd budismul începe să „lucreze“ cu adevărat, lucrurile se complică ade-

sea, uneori foarte mult. De exemplu, s-ar putea să fiţi obligaţi să priviţi în faţă realităţi interioare, pe care ani de zile le-aţi evitat. De asemenea, eul nu se deschide unei noi evoluţii fără împotrivire — şi aceasta este, uneori, intensă, deoarece fiecare progres implică un fel de moarte a vechiului eu. Şi există etape în care totul pare pierdut, ca şi cum aţi merge la nesfîrşit prin noroi şi zloată, sau cînd apar dubii şi spaime chinuitoare. Amintiţi-vă de noaptea petrecută de Buddha sub arborele Bodhi şi nu vă lăsaţi împiedicaţi.

Pe de altă parte, nu vă temeţi să părăsiţi un grup sau un profesor, atunci cînd a devenit evident că aceştia au încetat să vă mai fie de folos. Din nou, poate exista o presiune subtilă sau brutală împotriva plecării, care poate fi stigmatizată ca trădare, lipsă de credinţă sau eşec. Dar ţineţi minte : Buddha Sakyamuni nu s-a temut să îşi părăsească profesorii atunci cînd absorbise de la aceştia tot ceea ce îl puteau învăţa. Nici teama că ar putea fi dispreţuit şi batjocorit de tovarăşii săi nu l-a împiedicat să renunţe la practicile aspre care, hotărîse el, nu erau utile. Totuşi, fiţi întotdeauna precauţi : cercetaţi-vă propriile motivaţii, verificaţi-vă reacţiile şi sentimentele şi priviţi ce se întîmplă în jurul vostru, evitînd extremele : de a fi un critic distructiv sau un naiv cu capul în nori. Calea budistă este calea de mijloc — şi totul este să învăţăm. Dacă vă hotărîţi să părăsiţi un grup sau un profesor, faceţi-o, dacă este posibil, în mod cuviincios, cu recunoştinţa necesară.

Fiţi mereu realişti, ca să nu cădeţi pradă mai cu seamă iluziilor de grup. O iluzie cu care se confruntă mulţi nouveniţi este că religia este bună în sine, aşa încît se aşteaptă ca toţi oamenii şi toate instituţiile să fie complet benefice.

De fapt, cu puține excepții, oamenii și instituțiile religioase sînt foarte asemănătoare celor laice. Au laturile lor pozitive și negative. Fiți deci prudenți în această privință și poate că atunci nu veți fi deziluzionați aflînd că, de exemplu, profesorul vostru, deși posedă calități și talente indubitabile, se dovedește, de asemenea, a avea picioare de lut.

Nu fiți orbiți nici de profesorii charismatici, de cei care au un mare număr de adepți sau faimă, putere și multe averi. Adevărații profesori și-au păstrat întotdeauna un profil umil, trăind retras, necăutînd mulțimi sau succes pămîntesc. Ceea ce predicau era dificil, era pentru cei puțini mai degrabă decît pentru cei mulți. Aceia care vînd en gros învățături spirituale o fac adesea udîndu-le la rădăcină și îndulcindu-le pentru a le face atrăgătoare.

Fiți, de asemenea, precauți față de profesorii și grupurile care exercită presiuni asupra voastră pentru bani și servicii. Se spune că Dharma este mai presus de orice preț și că ar trebui oferită gratuit. Un călugăr nu cere pomană, ci așteaptă tăcut. Trebuie să vă hotărîți singuri dacă să contribuiți, cînd și în măsura în care credeți de cuviință. Totuși, în ce vă privește, încercați să fiți generoși, nu în ultimul rînd pentru că generozitatea înlesnește dezvoltarea spirituală.

La început, ne ducem la profesori și în grupuri, pentru că avem nevoie de informații, de îndrumare și de susținerea unor oameni care gîndesc la fel ca noi. Dar întotdeauna, în budism, țelul principal este să îl eliberăm pe individ, ajutîndu-l să devină autonom, încrezător în sine. Profesorul și grupul care vă ajută în acest sens sînt, prin urmare, bine intenționați. Din păcate, există azi multe culte care nu își elibe-

rează credincioșii, ci, în fapt, le zădărnicesc dezvoltarea și îi lipsesc de autonomie. Aceasta se întîmplă, deoarece e posibil ca un guru să o ia razna și, de asemenea, pentru că discipolul poate consimți la propria exploatare sau înrobire. Întrucît este dificil să crești și să devii adult, există mereu tentația de a căuta părintele bun prin excelență, adică pe cineva care să ia deciziile și să modeleze viețile altora... Aceasta înseamnă să devii o oaie sau un sclav înlănțuit, dar este comod să fii așa ceva. Nimeni nu trebuie să gîndească și să acționeze pentru altcineva.

Păstrați deci întotdeauna un centru de forță și încredere în sine. Nu vă lăsați „împinși" în afara lui. Țineți minte că, în calitate de adult, orice spuneți, gîndiți sau faceți, cade în propria răspundere. Nu poate fi aruncat asupra altcuiva. Și rezistați tentației de a vă apropia prea mult de un profesor, pentru a beneficia de aprobarea sa și pentru a deveni ceva în genul unui fiu sau fiice favorit(e). Dar nici nu păstrați o prea mare distanță. Există o zicală tibetană care spune că un guru este ca un foc. Dacă stați prea aproape, vă veți arde, dacă stați prea departe, nu veți simți binefacerea căldurii — veți îngheța, de fapt.

Un cuvînt despre ego. În cercurile spirituale din zilele noastre, există o puternică blamare a ego-ului, vechiul „eu" fiind învinuit fără încetare pentru toate durerile noastre și ale lumii. De fapt, ego-ul devine o problemă doar dacă a fost bagatelizat sau dacă există o dependență exclusivă de el. Un ego stabil, sănătos este o necesitate absolută pentru o funcționare adecvată în lume. Fără el, nu poate fi realizată o dezvoltare spirituală superioară și sigură, și ne putem împotmoli în tot soiul de stări negative, îndurînd multe suferințe psihice — și, cu siguranță, nedesăvîrșin-

du-se niciodată potențialul. O parte a practicii poate consta deci în vindecarea rănilor mai vechi și în echilibrarea generală a ego-ului. În acest context, mulți cercetători au găsit ca deosebit de folositoare psihoterapia occidentală modernă. O dată aceasta realizată, poate începe dezvoltarea transegotică, adică deschiderea către ceea ce este mai presus de „mine“.

Este discutabil dacă persoanele cu adevărat „neegoiste“ care nu au nici urmă de ego, pot trăi. Desigur, ne putem lipsi de identificarea cu ego-ul și ne putem deschide transegoticului, dar mă întreb dacă ego-ul poate dispărea vreodată complet, atîta timp cît organismul psihofizic trăiește pe pămînt — sau dacă este într-adevăr de dorit așa ceva. Poate că, de fapt, ego-ul și transego-ul există împreună în persoana desăvîrșită, într-un fel de armonie sau echilibru — dar acestea sînt pure supoziții...

Dacă este o mare aventură, căutarea spirituală trebuie să aibă și dificultățile sale. Nimic din ceea ce are preț nu se obține stînd acasă în siguranță și comod. Trebuie să ne avîntăm în necunoscut și să-l înfruntăm. Există multe capcane de-a lungul drumului — la unele ne-am referit mai sus ; dar, dintre toate, cea mai periculoasă este îngîmfarea spirituală. Aceasta este o condiție nefericită, în care ego-ul este sporit, „umflat“, ca un balon. În termeni tradiționali, asta înseamnă că avem de-a face nu cu o ființă umană, ci cu una stăpînită sau posedată de energii primordiale — o ființă demonică, de fapt. Aceasta se poate întîmpla din cauza eliberării unor imense energii spirituale, în special prin practica Tantra. Aceste energii nu sînt, pur și simplu, bune în sine ; ele sînt neutre și pot fi folosite pentru a ne ajuta să ne dezvoltăm mai presus de noi înșine, să trans-

cendem ego-ul ; dar, de asemenea, ego-ul și le poate însuși, folosindu-le în scopurile sale egoiste. Maeștrii (guru) și profesorii sînt în mod special vulnerabili în această privință, căci ei se bucură de putere, prestigiu și susținere publică, fiind deci susceptibili de a fi corupți. Nu este greu să îți pierzi capul atunci cînd zeci de oameni privesc la tine cu ochii mari de uimire, în fiecare zi. Este ușor să începi să crezi că ești diferit — dacă nu îți păstrezi conștiința și dacă nu cenzurezi atent această tendință. Îngîmfarea face dezvoltarea spirituală autentică imposibilă, căci la un ego „umflat" este mult mai greu să renunți decît la unul obișnuit.

Cum să descoperiți infatuarea ? Verificați prezența complexului de putere : a dorinței de a conduce și controla. Aceasta este adesea însoțită de o lipsă de îndurare și de un dispreț pentru bunăstarea celorlalți, ca și cum aceștia nu au nici o însemnătate și, de aceea, de ei se poate uza și abuza după propria dorință ; în timp ce guru este mare și nimic nu trebuie să stea în calea destinului său. O profundă neplăcere, provocată de cei care sînt de altă părere, care critică sau pun întrebări — toate acestea sînt alte simptome ; de asemenea, nerăbdarea de a recruta și de a-și petrece vremea cu cei bogați și celebri. Îndrăgirea titlurilor și a hainelor fine, plăcerea de a-și auzi propria voce proclamînd adevărul revelat, precum și mărunte concesii și indulgențe, cuprinzînd uneori și o anumită laxitate a practicii, de parcă, o dată „ajuns acolo" nu mai este necesar să respecți disciplina fundamentală.

Fiecare practicant, chiar și cel începător, trebuie să fie mereu atent. Aceasta este principala precauție și ea trebuie respectată, în special atunci cînd lucrurile par să

meargă bine și se simte „existența unui progres“. În orice caz, nu considerați niciodată „realizările spirituale“ ca pe niște cîștiguri personale.

Există apoi o altă capcană în care și eu personal am căzut. Este ceea ce aș numi să fii un budist cu prestigiu. Adică, să devii funcționarul unui grup budist : administrator, editor, membru în comitet, profesor sau orice tip de funcționar. La prima vedere, asemenea lucruri seamănă foarte mult cu un trai corect. La urma urmelor, slujești Dharma — și dacă o poți face cum trebuie, cu atît mai bine. Se întîmplă însă că, într-un fel, te abați de la propria-ți practică pe măsură ce munca cealaltă te covîrșește. Și aceasta poate avea ca efect infatuarea ; o persoană ce face parte dintr-un comitet religios se poate bucura de un înalt prestigiu și de un statut spiritual nepotrivit cu adevăratele sale realizări. Nu este, probabil, o coincidență că viața celor care conduc centrele budiste este extrem de încărcată.

De asemenea, nu folosiți budismul ca pe un mijloc de a evada din lume sau de a scăpa de problemele vieții sociale. Vă puteți izola cu ușurință într-un „turn de fildeș budist“, tot restul lumii putînd să se ducă să se spînzure, în vreme ce voi vă concentrați asupra marii voastre sarcini : propria salvare spirituală. Buddha însuși intervenea fără ezitare în situațiile vieții sociale ori de cîte ori era nevoie și a făcut chiar și declarații politice. Pe de altă parte, nimeni nu este mai vulnerabil la loviturile ego-ului decît cel angrenat în indignarea justificată cu privire la o cauză dreaptă. Uităm cu ușurință că și în noi există întunericul, nu doar în oamenii răi cărora ne opunem. Vrem cu adevărat să ajutăm victimele lumii sau doar să ne bucurăm de plăcerea călduță de a fi „unul dintre cei buni“ ?

La început, nu vă așteptați la prea mult de la voi. Schimbările adevărate și durabile sînt rodul unui proces lent și îndelungat. Exersați regulat și conștiincios, dar nu deveniți un soi de atlet spiritual care încearcă să bată recordurile. Nu trebuie să petreceți mai mult timp decît altcineva în meditație, să suportați dureri mai mari sau să citiți mai multe cărți. De fapt, această energie competitivă cultivată vă va obosi, probabil, curînd.

De asemenea, nu transformați practica într-un soi de penitență, flagelîndu-vă cu ajutorul ei. Noi, cei din Vest, nu ne privim cu ochi prea buni propriile făpturi ; suferim de vini profund înrădăcinate și de ură împotriva sinelui. Din această cauză, sîntem duri cu noi — și cu alții, de asemenea. Priviți cîtă brutalitate i-a fost impusă omenirii în numele religiei celei drepte. Ceea ce ne trebuie cu adevărat este deci să ne îmblînzim și să ne deschidem inimile împietrite, lăsînd să iasă la iveală căldura noastră înnăscută, dar amorțită. Acesta este în mare măsură scopul budismului, în special al ramurii Mahayana, cu accentul esențial pus de aceasta pe compasiune.

Există totuși practici budiste foarte dure și aspre. Dacă acestea erau potrivite în regiunile și condițiile unde s-au dezvoltat, este îndoielnic că pot fi întotdeauna utile pentru occidentalii independenți care, adesea, au mai curînd nevoie de tratamentul opus. Totuși, unii sînt atrași spre aceste forme dure. Ei simt, poate, că prin ele se pot plasa mai presus de durere. Dar suferința nu se curmă devenind un bloc de gheață sau un automat rigid, programat.

Prin budism, ne pregătim să fim deschiși și pe deplin vulnerabili la durere sau suferință, dar și să le putem suporta și supraviețui. Ne pregătim pentru a fi adevărate ființe umane.

Fiind conștienți de capcanele drumului, nu vă lăsați opriți de ele. Veți face, desigur, greșeli. Toți facem, și este în regulă atîta timp cît învățăm din ele. S-ar putea ca idealurile să vi se prăbușească, oameni în care investiți multă încredere să vă dezamăgească ; dar nu vă cramponați de rezultatul negativ pe care îl produc în mod inevitabil asemenea experiențe. Lăsați-l să treacă, primind lecția, și mergeți mai departe.

Încercați întotdeauna să rămîneți receptivi. Nefiind receptivi și neavînd un spirit larg, nu veți putea învăța. Nu știți niciodată din ce direcție neașteptată va veni următoarea învățătură. Din nefericire însă, mulți occidentali se închid în ei și nu pot primi nimic din ceea ce i-ar putea schimba sau ajuta. A fi deschis înseamnă să fii mereu atent și conștient, să nu blochezi nimic, să nu eviți lucrurile (mai cu seamă pe cele neplăcute), să nu spui „Nu“, să nu refuzi să faci față lumii atunci cînd nu sînt acceptate condițiile tale. Înseamnă să renunți la nevoia de control. Totuși, trebuie să fim realiști : nu continuați să fiți receptivi atunci cînd este clar că acest lucru nu mai are sens. Deschiderea nu este sinonimă cu naivitatea sau credulitatea. Din nou, calea de mijloc...

Atunci cînd cunoștințele încep să fie aprofundate și apar revelațiile, nu deveniți rigizi în opiniile voastre. După ani de rătăciri zadarnice prin pustiu, atunci cînd lucrurile încep să se limpezească, este foarte ispititoare do-

rința de a formula o nouă concepție despre lume și, apoi, infatuați de propria reușită, vă agățați cu tenacitate de ea și deveniți chiar entuziasmați de zelul misionarului. Am crezut din cînd în cînd, plin de bucurie, că înțelesesem totul, că aveam în palmă sensul vieții... doar pentru a mă trezi împroșcat cu ouă pe față atunci cînd frumoasa mea viziune despre lume s-a sfărîmat sub loviturile vieții. Toate ideile din minte — oricît de înalte sau de pline de inspirație ar fi — sînt temporare și imperfecte. Scopul practicii budiste este de a renunța la toate.

Totul este, așa cum am spus la început, o mare aventură — și, în special pentru începători, care sînt adesea mult mai „proaspeți“, mai receptivi decît cei care au căutat îndelung. Maestrul Zen Shunryu Suzuki Roshi, care a lucrat multă vreme în Statele Unite avea dreptate să-și numească faimoasa carte *Spiritul Zen, spiritul începătorului*. Îmi amintesc cu nostalgie cele dintîi zile ale propriei mele căutări cînd rătăceam luni de zile prin India, după cum mă îndruma spiritul. Mă așteptasem să întîlnesc mulți guru, dar acei swami și sadhu întîlniți, care își afirmau plini de încredere realizările în diverse ashram-uri și în locuri sfinte, nu m-au impresionat. Totuși, nu am fost deziluzionat ; mi-am primit învățătura de la India însăși, țara aceea unde, fie că te opui, fie că nu, ești confruntat fără menajamente cu tulburătoarea problemă a vieții în care ne găsim într-un mod atît de misterios antrenați. Au apărut apoi experiențe minunate și revelații, nedobîndite prin eforturi, ci oferite cu largă generozitate, ca dureri, de către Acela care nu poate fi cunoscut.

Aceasta este, din multe puncte de vedere, o epocă propice studierii budismului. Orice tradiție spirituală posedă adevăratul spirit atunci cînd este nouă sau cînd trece într-o altă fază de dezvoltare. Nu peste mult timp, va apărea desigur infrastructura unei biserici organizate (de fapt, sîntem martorii începutului acesteia) ; și, după cum știm din experiențele trecutului, bisericile cu înzestrările lor pămîntești, cu armatele lor de profesioniști plătiți, înăbușesc aproape întotdeauna tradiția spirituală anarhică ce pune un accent deosebit pe revelația mistică directă — pe contemplarea nemijlocită a adevărului. Cine dorește se poate îndrepta spre budism pentru a găsi aici consolările convenționale ale religiei, dar, făcînd acest lucru, el (sau ea) își pierde dreptul, obținut prin naștere, pentru a supă comună. Funcția spiritualității autentice nu e aceea de a oferi siguranța și consolarea, ci de a-l încuraja pe căutător să se aventureze pe drumul dificil și solitar al autocunoașterii.

Deci, nu fiți intimidați. Fiți încrezători în propriul potențial spiritual, în capacitatea de a vă găsi calea proprie. Învățați de la alții, desigur, și folosiți ceea ce vi se pare util, dar învățați, de asemenea, să vă încredeți în propria voastră înțelepciune interioară. Fiți curajoși. Fiți treji și conștienți. De asemenea, țineți minte că budismul nu vă ajută „să fiți budist“ ; adică să obțineți o nouă identitate. Nici să dobîndiți cunoștințe teoretice, practice și tehnice. El vă ajută, în ultimă instanță, să renunțați la toate formele și conceptele și să deveniți liberi.

Fiți deci pregătiți să înlăturați toate acumulările inutile și să porniți în căutarea aurului adevărului spiritual. Cu siguranță că se află acolo, înăuntru, și, ne asigură cei mai mari maeștri, nici nu este atît de dificil pe cît am crede să ajungem la el.



BIBLIOGRAFIE SUPLIMENTARĂ

Texte

TEXTE THERAVADA

Societatea de Texte Pali (73 Lime, Headington, Oxford OX3 7AD, U.K.) s-a preocupat să ofere o traducere englezească a Canonului pali. Publicațiile sale includ volume sutta cuprinzînd: *Digha Nikaya* (Cuvîntări lungi), *Majjhima Nikaya* (Cuvîntări de lungime medie) și *Samyutta Nikaya* (Zicători înrudite). Ei publică, de asemenea, *Pali-English Dictionary* de T.W. Rhys-Davids și W. Stede, precum și o utilă *Introduction to Pali* de A. K. Warder (1984). Între timp, colecția Wisdom Publication a dat la iveală o nouă traducere[1] a lucrării *Digha Nikaya* realizată de M. O'C. Walshe și intitulată *This Have I Heard* (Londra, 1987).

TEXTE MAHAYANA

A Guide to the Bodhisattva's Way of Life. Shantideva, traducere S. Batchelor, Biblioteca Operelor și Arhivelor Tibetane, Dharamsala, 1979.

1 Ori de cîte ori apare o mențiune cu privire la traducere, aceasta se referă la traducerea în limba engleză a respectivului text (*n. red. rom.*).

The Short Prajñaparamita Texts, traducere E. Conze, Luzac, Londra, 1973.

Buddhist Wisdom Books, traducere E. Conze, George Allen și Unwin, Londra, 1958 (Sutra diamantului și a inimii).

The Awakening of Faith in the Mahayana, Ashvaghosa, traducere Y. S. Hakeda, Columbia University Press, New York, 1967.

The Holy Teaching of Vimalakirti, traducere R.H.F. Thurman, Pennsylvania State University Press, University Park, 1986.

The Lankavatara Sutra, traducere D. T. Suzuki, Routledge, Londra, 1932.

Seven Works of Vasubandhu, traducere S. Anaker, Motilal Banarsidass, Delhi, 1984.

The Threefold Lotus Sutra, traducere Kato, Tamura et al. Kosei Publishing Co., Tokyo, 1987.

The Avatamsaka Sutra (trei volume), traducere T. Cleary, Shambhala, Boston, 1985-1987.

TEXTE ZEN

The Zen Teaching of Huang-po, traducere J. Blofeld, The Buddhist Society, Londra, 1968.

The Record of Rinzai, traducere I Schloegl, The Buddhist Society, Londra, 1975.

The Platform Sutra of the 6th Patriarch (Hui Neng) traducere P. Yampolsky, Columbia University Press, New York, 1967.

Zen Master Hakuin : *Selected Writings*, traducere P. Yampolsky, Columbia University Press, New York, 1971.

The Blue Cliff Record (trei volume), traducere de T. și J.C. Cleary, Shambhala, Boulder, 1977.

Swampland Flowers: The Letters and Lectures of Zen Master Ta Hui, traducere C. Cleary, Grove Press, New York, 1977.

Bankei Zen, traducere P. Haskel, Grove Press, New York, 1984.

The Zen Teaching of Instantaneous Awakening, Hui Hai, traducere J. Blofeld, retipărit, Buddhist Publishing Group, Leicester, 1987.

Shobogenzo : Zen Essays by Dogen Zenji, traducere T. Cleary, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.

Two Zen Classics: Mumonkan and Hekiganroku, traducere K. Sekida, Weatherhill, New York and Tokyo, 1977.

TEXTE TANTRICE

The Kalachakra Tantra : Rite of Initiation, traducere J. Hopkins, Wisdom Publication, Londra, 1985.

Tantra în Tibet : The Great Exposition of Secret Mantra, Tsongkhapa, George Allen și Unwin, Londra, 1976.

Studii

GENERALE

The World of Buddhism, ediția Béchert și Gombrich, Thames and Hudson, Londra, 1985.

The Buddhist Handbook, John Snelling, Century-Hutchinson, Londra, 1987.

TRIMITERI

A Popular Dictionary of Buddhism, Christmas Humphreys, Arco, Londra, 1962.

Buddhist Dictionary, Nyanatiloka Thera, Buddhist Publication Society, Kandy, 1980.

The Buddhist Directory, The Buddhist Society, Londra, 1987.

Zen Buddhism in North America, A History and Directory, Zen Lotus Society, Toronto, 1968.

CONCEPȚIA BUDISTĂ DESPRE LUME

Buddhist Cosmology, R. Kloetzli, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.

BUDDHA

The Life of the Buddha, Bhikkhu Ñyaṇamoli, Buddhist Publication Society, Kandy, 1971.

The Buddha, Trevor Ling, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

MEDITAȚIE

Living Buddhist Masters, Jack Kornfield, retipărit, Shambhala Publications, Boulder, 1983.

The Heart of Buddhist Meditation, Nyanaponika Thera, Rider Books, Londra, 1962.

Mahayana Buddhist Meditation : Theory and Practice, editată de Minoru Kiyota, University of Hawaii Press, Honolulu, 1978.

BUDISMUL INDIAN

History of Indian Buddhism, É. Lamotte, traducere S. Webb-Boin, Peeters Press, Louvaín, 1988.

Indian Buddhism, K. Warder, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970, retipărit 1980.

BUDISMUL THERAVADA

What the Buddha Taught, W.Rahula, Gordon Frazer, Bedford, 1972.

Cittaviveka, Ajahn Sumedho, Chithurst Forest Monastery, Petersfield, 1983.

Theravada Buddhism, R. Gombrich, Routledge și Kegan Paul, Londra, 1988.

BUDISMUL MAHAYANA (ÎN GENERAL)

Mahayana Buddhism, Paul Williams, Kegan Paul, Londra, 1989.

VAJRAYANA/TANTRA

vezi mai jos, BUDISMUL TIBETAN.

FILOZOFIA BUDISTĂ

Essentials of Buddhist Philosophy, J. Takakusu, retipărit, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975.

The Central Conception of Buddhism (and the Meaning of the World „Dharma“), T. Stcherbatsky, Londra, 1923, retipărit, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970.

The Central Philosophy of Buddhism, T.R.V. Murti, George Allen și Unwin, Londra 1955. (A Study of the Madhyamaka system).

Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism, Thomas Cleary, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, Francis Cook, Pennsylvania State University Press, University Park, 1981.

Studies in the Lankavatara Sutra, D. T. Suzuki, Routledge, Londra, 1930.

BUDISMUL CHINEZ

Buddhism in Chinese History. A.F. Wright, Stamford University Press, Stamford, 1965.

Buddhism in China, K. Chen, Princeton University Press, Princeton, 1964.

TĂRÎMUL PUR

Shinran's Gospel of Pure Grace, Alfred Bloom, University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 1965, retipărit 1981.

Plain Words on the Pure Land Way, traducere D. Hirota, Ryukoku University, Kyoto, 1989.

NICHIREN

Nichiren Shoshu Buddhism, R. Causton, Century, Londra, 1988.

ZEN ÎN JAPONIA ȘI CHINA

A History of Zen Buddhism, H. Dumoulin, Faber, Londra, 1968.

A first Zen Reader, T. Leggett, Charles Tuttle, Tokyo și Rutland, Vermont, 1960.

Zen and the Ways, T. Legget, RKP, Londra, 1978.

Taking the Path of Zen, Robert Aitken, North Point Press, San Francisco, 1982.

Unsui : A Diary of a Zen Monk. Giei Sato and Eshin Nishimura, University of Hawaii Press, Honolulu, 1973.

Empty Cloud : The Autobiography of Chinese Zen Master Xu Yun, traducere C. Luk, Element Books, Dorset, 1988.

ZEN ÎN COREEA

The Way of Korean Zen, Kusan Sunim, traducere M. Fages, Weatherhill, New York și Tokyo, 1985.

BUDISMUL TIBETAN

The Jewel in the Lotus, editată de S. Batchelor, Wisdom Publications, Londra, 1987.

Advice from a Spiritual Friend, Geshe Rabten and Geshe Dhargyey, Wisdom Publications, Londra, 1978.

The Religions of Tibet, G. Tucci, RKP, Londra, 1980.

Hidden Teachings of Tibet, Tulku Thondup Rinpoche, Wisdom Publications, Londra, 1986.

The Cristal and the Way of Light, Namkhai Norbu Rinpoche, RKP Londra, 1986.

BUDISMUL OCCIDENTAL

Buddhism in Britain, P. Oliver, Rider Books, Londra, 1979.

How the Swans Came to the Lake, R. Fields, ediție revăzută, Shambhala, Boston, 1986 (Buddhism in USA).

BUDISMUL ȘI PSIHOLOGIA OCCIDENTALĂ

Psychoterapy East and West, Alan Watts, Ballantine Books, New York, 1961.

Buddhism and Western Psychology, Nathan Katz, Shambhala, Boulder, 1983.

Psychology and the East, C.G. Jung, RKP, Londra, 1978.

BUDISMUL ȘI ACTIVITATEA SOCIALĂ

The Social Face of Buddhism (An Approach to Social and Political Activism), Ken Jones, Wisdom Publications, Londra, 1989.

Being Peace, Thich Nhat Hanh, Parallax Press, Berkeley, 1987.

FEMEILE ȘI BUDISMUL

Women of Wisdom, Tsultrim Allione, RKP, Londra, 1984.

Meetings with Remarkable Women: Buddhist Teachers in America, L. Friedman, Shambhala, Boston, 1987.



JURNALE ȘI CĂRȚI AJUTĂTOARE

Jurnale budiste

Buddhism Now, publicat de BPG, Sharpham North, Ashprington, Totnes, S. Devon, TQ9 7UT, UK.

Buddhist Studies Review, 31 Russell Chambers, Bury Place, Londra WC 1A 2JX.

Inquiring Mind, publicat de Insight Meditation Society, PO Box 9999, North Berkeley Station, Berkeley, CA 94709, USA.

The Middle Way, publicat de The Buddhist Society, 58 Eccleston Sg., Londra SW1V 1PH, UK.

Sangha Newletter, publicat de English Sangha Trust, Amaravati, Gt. Gaddesden, Hemel Hempstead, Hearts HP1 3BZ, UK.

Vajradhatu Sun, publicat de Vajradhatu (Chögyam Trungpa organization), 1345 Spruce St., Boulder, CO 80302, USA.

Cărți budiste ajutătoare

Wisdom Publications:

Britain: 402 Hoe St., Londra E17 9AA. (tel. 081-520 5588)

USA: 361 Newbury St., Boston, MA 02115. (tel. (617)536-3358)

Australia: PO Box 1326, Chatswood, NSW 2067. (tel. (02)922-6338).